



اتحاد القرويين في المملكة المغربية

مجلد من مجلدات المجلد الأول

محرران: الدكتور محمد بن الحاج - دكتور محمد بن الحاج

تأليف: محمد بن الحاج

تدقيق: محمد بن الحاج

الشواهد الزونية

علي محمد الوائلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الالواح والاجساد فأوحى في كل سماء أمورها لإدارة افوار متجسمة بتحركات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزوّج الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاسلى منها نشوء الآخرة وتمييزها بنفوس طاهرة فخلق الانسان وخلق من بقيه طيبته ساير الاكوان .

فبعد ان من خالق فاطر ما افسسه و اعظمه ، اشكره على نعمه المترادفة وآلله المتوافرة و اتملئ على نبيه وآله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين في سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن الوهام الجيلة واستميد به من مس جنود الشياطين في تحرير هذه العجالة و بث معانيها الى غير ذورها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غش الجعالات و خباثات الملكات .

اللهم اجعل قبور هذه الالواح سرار صدور الاحرار و احرسها عن استسراق اسماع

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات في روضة من رياض الجنة ولا تجعلها في حفرة من حفرة النيران .

وبعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدور الدين الشيرازي نوراه بصيرته من ' معرفة الدين و شرح صدره ' بورايقين : اني بفضل الله و تأييده لنا كثرت مراجعتي الي ' عالم المعاني والاسرار و ملازمي باب حكيمه مفيض الانوار و طالت المهاجرة^١ عما اكبه عليه طابع الجمهور والاعراض^٢ بالكلية الى الحق الفراج عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و فلدوه حلقا عن حلف اعتمادا على مشافهة الحس للمحسوس و اغاضا عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفس .

قد استلصت على ' مشاهد شريفة الية و شواهد لطيفة فرآني^٣ و مواعد محكمه ربانية و مسائل تبه عرفانيه قلنا تيسر لا أحد الوقوف عليها الا اوحدي من افاضل الحكماء او سوفتي سفي القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زير الاولين^٤ و ان كانوا من الاساطين و كلت عن ادراكها اهام الاخرين و ان كانوا من المنفصلين .

هي لعبري انوار مكتوبه يسلا^٥ في سماء القدس والولاية و ايدي باسطة يكاد تفرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضا من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيرا منها مما لم يمكنني ان انص عليها خوفا من الاشتغال و حيفا عليها من الانتشار في الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة^٦ و المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما ورد علي^٧ امرأ مغربي و وقعت الي^٨ اشارة مشير غيب^٩ باظهار طائفة منها

١- في معرفة الدين - د - ط

٢- طالع مهاجر - د - ط

٣- في امرامي بالكلية - د - ط

٤- في امرامي بالكلية - د - ط

٥- في امرامي بالكلية - د - ط

٦- في امرامي بالكلية - د - ط

٧- في امرامي بالكلية - د - ط

٨- في امرامي بالكلية - د - ط

٩- في امرامي بالكلية - د - ط

لحكمة خفية و بثّ جلة^١ معها مع اشعار بمراميقها الجليلة^٢ من غير تطويل في دفع
التقصص والأسئلة^٣ فامتثلت سمعاً و طاعة^٤ والمأمور معذور و شمرت عن ساق الجدة^٥
و أوردتها كما رسم لي و عبث على الجد^٦ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تسهات على^٧ قلاب ثنية باهرة ترشحت
بإمداد فضل الله من سحاب عالم العقول والوجود والاحسان و ترشحت وانفتحت في
اصداق قابلية النفس بالرهان ثم استخرجها^٨ غواص القوة العكسكية من قعر بحر
الحكمة الى^٩ سواحل البيان بإذن الله العزيز المثلثان و ثقيت الناطقة كلاً منها بمنهج
التدبر والنضيق، و فورة التأمل والتدبر حتى اكتمت بسمة الانتظام واتصل بصفة
الالتزام و جاءت بحمد الله صالحة لأن يكون سبحات يسبح بها المسبحون في جوامع
القدس او قلاید، تزين بها^{١٠} «الحوار المعين» في مجامع الأمل .

فها هي التي اذكرها من اصول^{١١} اوردتها في ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد
والشواهد يطلب منها الثأرب والمقاصد و سميها «الشواهد الربوية» في المناهج
المثلوكية^{١٢} فرج الله بها كروب السالكين و ستر لهم سلوك المناهج الحق واليقين ونور
بأشراقها فلوب اهل الجدة^{١٣} والتحفيل^{١٤} والله يقول الحق وهو يهدي السبيل^{١٥} .



٢- لم استخرجتها في ط

١- و بثّ جملة معها آة في ١ ص ١ ط

المشهد الأول

فما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود وفي اشتغالات الأول في تحققة الوجود أحق الاشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققا و كائنا في الاعيان وفي الازهان فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته ، فكيف يكون لغيره اعتبارا كما يقوله المحجوبون عن شهوده ، ولأنه المجمعول بالذات دون الشيء بالماهية كما يظهر انشاء الله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لا يمكن تصويره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشيء المعنى عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين الى حدّ الذهن ، فهذا يحرق في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحد والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

والذي ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

و هو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جس ولا فصل ولا أيضاً يحتاج في تحصيله الى طبيعة قيد فصلي او عرسي مصنف او مشحني .

الثالث : ان شمول الوجود للاثبات ليس كشمول الكلتي للجزئيات كما اشرنا اليه بل شموله من باب الانسباط والربان على هاكل الماهيات سراناً مجهول التصور فهو مع كونه امراً شخصياً مشحناً بداته و مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية مما يجوز القول بانه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرئيه من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا يشوبه ماهية اصلاً لانه سريع الوجود الذي لا انم منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهي قوته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي فلا يحد له حد ولا يضبطه رسم ولا يحيطون به علماً ، و حسب الوجود للحي القيوم ٤٢ .



فلا نخالف بين ما ذهبنا اليه من انحداد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف و بين ما ذهب اليه المتأولون اقوام الفيلسوف المتقدم من اختلاف حقائقها عند التفنّيش .

الرابع : ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و ساير الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موحد بحسب و سجي موعده بيانه .
الخامس : ان بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية لا صحابة بحسب

١- سورة طه ٢٠ آية ١٠٩

٢- سورة ٢ آية ٢١

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بد^١ ان يكون احداً المتلازمين^٢ لازماً غلبتاً متطابقة بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث^٣ موقع الارتباط بينهما والثنى الثانى غير صحيح لان احدهما هو الماهية غير مجعولة ولا موجودة فى نفسها لنفسها كما اقننا البراهين عليه فى مقامه فيبقى^٤ الثنى الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود وال^٥ لكالت^٦ قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مر^٧ بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الغنى^٨ للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاهما عوان لماهية كلية وقد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته وبفيضه و جاعله ولو كان تحت الجوهر الذى جسيه^٩ او تحت معنى جنسى^{١٠} من الاعراض لكان مفتقراً الى^{١١} ما يحصله وجوداً كالفصل^{١٢} وما يعبرى^{١٣} مجزأه من كسائر المحصلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بغير جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك ..

١- لا بد ان يكون احداً المتلازمين لازماً غلبتاً متطابقة... دلت هكذا وحدها من اكثر النسخ المطبوعة

٢- او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . انج ٢٠٠ دلت

٣- قبل الثنى الاول : غير ان ر ه محال ٤- والا لكان ...

شروط ثور ليزهوف ظلمة

و اذ فداستار بيت قلبك بشروق نور العرقان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا نبال بما وجدته في كلام بعضهم^١ حيث قال: «ان الوجود عرض محتج بان الوجود المعلوم له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه وكذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان ووجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يمرض له الاضافة من خارج . انتهى»

فان ما ذكره نشأ من غشاة على البصرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان وكذا في الازهان فلا قابلية ولا مقبولية ولا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود^٢ وغير ذلك [من المفاصل] الا ان للعقل ان يلاحظ في الوجود معنيين ماهية ووجودا فاذا حلل العقل الموجود المعنى او السد هي الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والرس وكشف هذا الانشاص والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية ويحدها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لا^٣ انه نحو وجود ايضا فيصنفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضا يصحح قاعدته التردية من حيث انها تجريد^٤ و تعذيب معا لانها تعذيبه القابل عن

١- هو بهمنار صاحب التيسيل ص ٥٥٠ هامش كذا في المصحف المكتوبة في حـ وفي المصحف اورد

عائلي ص ٥٥٠ داء والمصحف المكتوبة في سـ : ١١٦٦

٢- : و كمن الوجود منه [في الوجود] داء

٣- من انها تجريد ... الخ داء

المقبول فيكون الباهية مغايرة للوجود ، هي بعينها نحو من الوجود فيكون مأخوذة معه فانظر ما اشمل الباط نور الوجود و ما اوسع اثبات موته حيث يلزم من نفسه اثباته .

ثمة تفرقة

فد يزعم الامر و مظهر ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كمال البياض والجسم فكما انه فوق بين كنهون الشيء في المكان او في الزمان و بين كون الحال كالعرض والصورة في محل كالصنوع والمادة لان في الاول وجودا للشيء في نفسه ووجودا آخر له في غيره و في الثاني وجود للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون نفس الشيء لا كنهون شيء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السابع : في اذا امتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود فد مر انه متشخص بذاته منطوقه بأمواره و درجاته فتخصص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والتقص او بالثني والفقرا و اما بمواضع مادية ان وقع في المواد ، و هي لسوازم الشخص المادي و علاماته ، فوقع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كاشعا مقومان للوجودات التي هي فوق الاكوان والحركات ، و كل وجود واقع في مرتبة من المراتب السابعة على الوقوع في المواد والاستعدادات فكم به واقعا في تلك المرتبة مقوم له لا يتسم و زواله عنه مع بقائه في نفسه و اما الوجودات المادية

فكذلك إلا أنها يمكن رواها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثامن : في تحقيق انضمام الماهية بالوجود . قد اضطربت افهام المتأخرين في انضمامها به و صارت ادعاهم بلبده عن صورة من جهة ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيلزم على تقدير هذا الانضمام ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارة انكروا قاعدة القرينية و بدلوها بالاستلزام و تارة خصصوها بما وراء الوجود من الصفات . و تارة حملوا مناط الوجودية العاد الماهية مع مفهوم الموجود المنق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لعبه وكذا الحكم في كل منق عد الغائل بهذا و لم يتحقق احد منهم كنه الامر . هـ . هذا المقام من ان الوجود كما مر نفس موجوديه الماهية لا موجودية شيء غيره لها كاسرار الاعراض حتى لزم ان يكون انضمام الماهية به فرع نعمتها في نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء في الفضاء الكيفية العقلية كما قد يحتاج اليه في الاحكام العقلية عند معارض الأدلة

و هذا الذي اظهرناه انما حرمانه على طريقة المزمع من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على طريقنا فلا حاجة اليه اد لا انضمام لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجود في الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما المسمى بالماهية فهي امر منحد مع الوجود ضربا من الاتحاد و مبه الوجود اليها على ضرب من الحكاية لا التحقيقة كما اوضحناه في مسفوراتنا مستقصى .

تأييد "نبيهي"

و مما يؤكد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود في الهيئة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحققين^١ قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: «فالوجود الذي للجسم هو موجودته الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم». انتهى^٢، فان معناه انه : لا بد في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على^٣ شيء من ان يكون للمحمول معنى في نفسه وله وجود عند الموسوع وان كان وجوده في نفسه عين وجوده عند الموسوع .

فهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطتي بينهما واما في مثل قولنا الجسم موجود فيكفي ههنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث . وقال ايضا في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفا لاحتاحتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال: ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود . بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى^٤»

ولا يخفى^٥ ان هذا الكلام والذي قلنا قبيله نصّان على^٦ ان للوجود كونا في -

١- و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا في الفصاحات طبعه د ١٣١٤ هـ في الص ١٢٢ من ٢٦٦
٢٧ وقد نقلا كلمة و جملة من حديثه قوله «فانه» : «كما قد صرح به بعض المحققين»
هذه العبارة ليست في النسخ المطبوعة

الواقع إلا ان كينونته ليس بامر رائد عليه كما في الاعراض ولا يصغر ابصاراً في قوامه
اننى^١ ما يسنو به موضوعاً وهو الماهية الوجودية^٢ به إذ ليس لها وجود آخر به يكون
مقدمه^٣ عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض من باب التوسع في اعتبار
العقل .

و اما ما قاله بعض المختلطين^٤ «ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر
عنها في العقل» فمراده ما مسرت الإشارة اليه من ان الوجود في الخارج اسل سادر عن
الفاعل والماهية تبع له وفي ذهن للعقل ان يغير الماهية محسره عن انضمامها
بالوجود ثم يصنها به .

الناسخ : في الاشارة الى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققا
في الاعيان .

ان للقاتلين باعتبارية الوجود وكونه من الصفوات الثانية^٥ والاعتبارات الذهنية
حججاً قوية^٦ سيما ما ذكره الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق^٧ والفلوحيات والمطارحات
فانها عبر الدفع دقيق المسلك و قد هدانا الله سبحانه الى ذلك الامبر و تور قلبونا^٨
بشهود الحق في هذا المقام و سر لنا بالهامه و سديده دفع هذه الشكوك كلها ووسع
طلبنا هذه الوسوس والاهوام برمتها «فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سعيبرنا الاول من اسفار

١- والفقائل من الشارح المطلق لتعاضد الاشارات و مدراته اسواره في شرحه على الاشارات^١ و تتم
١٣٧٦ هـ في الجزء الثالث ص ٢٤٥ .

٢- و اجمع شرح حكمة الاشراق الطيف الحصرية - ج ١٢١٥ هـ في ص ١٨١ الى ص ٢٠٠

٣- تور دلفا - دلفا

الاربعة وفيه كفاية لطالب الهداية . والحق ان الجهل بمسئله الوجود للانسان بوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان الوجود يشرف كل شيء وهو اول كل تصور واعرف من كل منصور فادنا جهل كل ما عبدها وعرفاته لا يحصل الا بالكشف والشهود كما من : ، ولهذا قيل : « من لا كشف له لا علم له » .

ثم من المحب ان هذا الشرح العظيم بعد ما اقام حججا كثيرة في التلويحات على ان الوجود اعتباري لا صورته ولا حقيقة له في الاعيان صريح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فيها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية لا هل هذا الانقاض صريح وقع منه ؟

الاشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يمرضى اولاه وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحس الى ان يصير طباعيا او تعليميا كما في ساير العلوم فان مطالبها محمولات لا يمرضى للموجود المطلق الا بعد ان يصير امرا خاصا من باب الحركات والمتحركات او من باب المنادير المتصلات والمتصلات

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليلي بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى غير كونه ذاتية مطلقة او

١ - و قد عبر ائمة عن كنهه الكبير طرقا في اشراق الارادة و داره « بالحكمة السليمانية » لان له مقام افعال النفس والحكمة السليمانية ومقام تفصيل معنى بالاشراق الارادة هكذا سمعت من اساتذتنا الاعظم سيد انوار الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن قزويني « في تفسيره » بعض اوقات استفادني عنه .
٢ - واعرف من كل منصور غير . الخ دلت . هـ . وقد ذكر جميع الادلة التي ذكرها في المطارحات في الحكمة الاشراقية .
٣ - : بمخصصات اخرى . دلت

ذاتية مطلقة. كتاب الامرحه^١ لايواع تراكيب المفردات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و معانيها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على نسب انظار النجوم و قراناتها و اتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الحزنية الباحث^٢ عن احوال الموجودات التي تضاعف عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعلسي ايضا.

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك^٣ من المطالب و هي هنا من الابدائي المسئلة فالموضوع الاول للحكمة الالهيه هو الموجود «ما هو موجود» لألوجود الواجب كما طس لاثه من المطالب في هذا العلم فاما^٤ مسائله و مطالبه فاسات جميع الحقائق الوجوديه من وجود الباري جل^٥ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه و رسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية اشوعا عن النفوس^٦ فالحكيم الالهي هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى^٧ والاسفل^٨ و كنه العرشه^٩ واللوحه^{١٠} و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته^{١١} برحوع كل شئ^{١٢} الاله «يوم تبدل الارض^{١٣} بغير الارض»^{١٤} و الى هذه العلوم الربوبية^{١٥} أشار في قوله تعالى^{١٦} آمن الرسول بما أنزل اليه^{١٧} الالهي^{١٨} و من مطالبه اثبات البقولات كالحوهر والكم^{١٩} والكيف و عبرها و هي له كالانسواع.

و منها اثبات الامور العامة و هي له كالعوارض الخاصه مثل الواحد والكثير

١- الباحث في احوال الموجودات التي ... الخ كذا وجد في بعض النسخ ان موجوده عندما

٢- ا حذان من المطالبات ...

٣- و اما مسائله و مطالبه ... الخ

٤- سورة ابراهيم^{١١٤} آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض من الارض والسموات و يرد الله الواحد للعبار»

٥- آل عمران^{٣٨} سورة ١

والقوة والفعل والكلية والجزئية والعلّة والسعول والمتقدم والمتأخر .
و من مطالب هذه الحكمة اثبات مبادئ الفسوى الاربع للوجودات اى التفاعل
والغاية والمادة والصورة .

اظلامَ وهمهم و اشراق عقل

ربما بنوهم منوهم : ان الوجود اذا كان موضوعا للحكمة الالهية لم يمكن اثبات
مبادئ الموجودات فيه لان المطلوب هي كل علم لواحد موضوعه لا مباديه . فيجاب
عنه : ان النظر في مبادئ الوجود ايضا نظر في لواحقه اذ الوجود بما هو وجود او موجود
ليس متقوما بكونه مبدء ولا ايضا بما هو هو مفتر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء
من عوارضه الذاتية التي يلحقه لاحقا اوليا اد لا شئ اعم منه حتى يعرض له اولا هذا
المعنى ولا انا في عروض هذا المعنى له يقصر الى ان يفسر طبيعيا او تعليميا .

و ههنا سير "عرشى" هو ان طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عسومية ليست
كوحدة الاشخاص الجزئية وكل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق ، فيجوز ان
يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة^١ بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر
و سابق و لاحق و بهذا التصوير يزاح غلظة الاشكال و ينكشف جليلة الحال ولا يحتاج
الى ما اعتذر عنه الشيخ اخيرا في الشفاء : « بان المبدء ليس مبدء للموجود كله و الا »
لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله مبدء له انما المبدء للموجود السعول فالمبدء هو
مبدء لبعض الموجود انتهى^٢ بل نقائل ان يقول : اذا كان مبدء لبعض الموجود يصدق

١- الالهات الشفاء طبعها المحررة ط ١٣ هـ في ص ٢٨١

٢- قال الشيخ بعد هذه العبارة : « ولا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الوجود مطلقا بل انما يبحث عن
مبادئ بعض ما فيه كسابر العلوم المعرفية ... الخ »

عليه انه مبده للموجود بما هو موجود والببده ايضا وان كان موجوداً مقيّداً فيصنق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صاحق على المراد السقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لسفاهد الاشارات كسف ذكر في شرح قول الشيخ النسمه الرابع في الوجود و عله : « ان الوجود هبها هو الوجود المطلق الذي يحصل على الوجود الذي لا عله له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفه بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : « في الوجود و عله » .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في الشفاء في مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلل الاربع الفاعلة والغائية والمادية والصورية . و ليس للوجود العام البديهي حاجة الى مثل هذه البادئ بل الوجه كما مر فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات السببه عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غايه و ماده و صورة و الكل من عوارضه اللاحقه لذاته من حيث هو هو لا امر اعم و لا امر اخص كما علمت فيكون من السطالبي التي يبحث عنها في الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالوجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذا الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من اقسامه و افراده يكون حراً بان يكون البحث عن اثبات مبادئ موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث في العلم الطبيعي عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مبادئ في العلم الذي هو فوق الطبيعة .

الإشراق الشاذي عشر

في تعريف الأمور العامة المبحوث عنها في إحدى الفلسفتين الالهيتين
والإشارة إلى اضطراب كلام المتأخرين في تعريفها

قد مر أن البحث في الفلسفة الأولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما
هو وجود ففرض منها ذات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها بسمي
بالمولوجيا في لغة «يوتان» أي العلم الربوبي، و شرب منها معان ومفاهيم كلية لا
يأتي عن شمولها للطبيع^١ المادية لا بما هي ماديته، بل حيث هي موجودات مطلقة،
فالأحرى أن يعرف الأمور العامة بأنها صفات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج
الوجود في عروضها إلى أن يصير طبيعياً أو رياضيّاً وبالجملة أمراً منحصص الاستعداد
لعروض شيء منها فتأمل في ذلك واقض المجه من قوم اضطرب كلامهم في تفسير
الأمور العام ففسروه نارة^٢ بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود عوايه الواجب والجوهر
والعرض فاتقضى بدخول الكم المتصل وكذا الكيف ونارة^٣ بما يشمل الوجودات^٤
كلها أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والمكبئة المطلقة وأمثالها
مما يختص بالواجب ونارة^٥ بما يشمل الموجودات لما على الإطلاق أو على سبيل التقابل
بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها ولشموله الأحوال المختصة زادوا قيداً آخر وهو
أن يتعلّق بكل من المتقابلين غرض علمي .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بأنه : أن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد

والتضاد والالتباس والاحتجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليس كذلك إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض على و ان اريد بها مطلق المبانيه والمنافاة فالاحوال المخصصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المخصصة بالآخرين يشعل جميع الموحودات و يتعلق بحسبها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية .

ثم اتركبوا في دفع الاشكالات تمحللت شديده

منها : ان الامور العامة هي المشقات و ما في حكمها .

و منها : ان التراد شولها مع مقابل واحد متعلق بالمقترن غرض على ، و تلك الاحوال اما امور مسكنة و اما غير متعلق بغيرها غرض على ، كقبول الفرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو لهم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب والسكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك مما يؤدي ذكرها الى تضيق الوقت .



شبه و حل

و مثل هذا التحير و الاشتباه وقع لهم في موضوعات سائر العلوم . بيانه : ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد مر و العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته لولامر مساوية .^٢

فأشكل عليهم الامر لما رأوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه ، ولم يشدبثروا القول ليعلموا ان جميع هذه الاحوال متايعرض لذات الموضوع بالمعنى الذي قرأه الحكماء كما سيأتي فاضطروا تارة الى اسناد التسامحة الى رؤسا العلم في اقوالهم و احكامهم

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرفوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التريد الى غير ذلك من -
الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثم لم يفتنوا بان الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيته
عن الجنس لا ينافي عروضه لذاته من حيث هو هو ، ولم يدروا ان المواضع الذاتية
او الغريبة للاثناوع ، قد يكون أعراضاً اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك و ان
كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفترقاً في حقوقه الى ان
يصير نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ماهو مصرح
به في كتب الشيخ وغيره ^١ .

و ما اظهر لك ان كنت فعلنا ان حقوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والاعتناء
للحفظ مثلا ليس مما يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التحصيل انما يحصل له
بما لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية و من عدم الشغل بما
ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوضع التدافع في كلام الشيخ وغيره لما
صرحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في حقوقه به الى
ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل
على سبيل التقابل بالاستقامة والاعتناء المنوعين للخط .

و لست ادري اى تناقض في ذلك سوى انهم لما نوهوا ان الاخص من الشئ

١- و قد ذكر الشيخ هذه المسئلة في اوائ الهبة الشفا و قد شرحها المصنف من تلافاه المشاركة
مقر الشفا بما لا مزيد عليه

٢- لان هذه الخصمى للمضى لا تاتى

٣- و مهم المحقق الدواي في خواص التريد والسيد السند و انه يجب اعطاء العلم

لا يكون عرضاً اولياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اولياً للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المردف بينهما .

الاشراق الثاني عشر

في الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهية حق وجودها الخارجى ان لا يكون
فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هى الاجناس العاليه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم
والكيف والابن والوضوح متى و ان يفعل و ان يشغل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهياتها
و ان الجوهر لا شئ له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحسية والعقلية و قابل
للانحداد بل للاستداد .



ولا يجوز ان يكون شئ واحد بحسب وجود واحد جوهر او عرضاً .
والجوهر ينقسم الى حال و محل و مركب و مفارقى عنهما ذاتا او فعلا و هى
العقل والنفس والهوى والصورة والجسم و قد عرف العلول بالاختصاص النافع
والناعية فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له
كون الشئ بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره فالموضوع من جملة الشخصيات
والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهوى والصورة لامتناع الجزء بدلائل
الطبيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالانصاف ، وليس تمامها به لقبوله الاتصال
فالانصاف صورة ذاته و ما يقبلها هولا فذاته ينظم بامر من : قوة و فعل . و هما
متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احدهما عن الاخرى و ليستا كالمضامين

و أولى الاوليين منها الثابتة و يسمى اتعالية .
و منها غير الثابتة و يسمى انعالات .
و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة ^١ و يسمى حالات و هما
المختصة بذوات الانفس والامتدادات .
و منها ما لتامى والامتناع كالعلاصة والمصاحبة لا الصحة و يسمى قوة طبيعية ،
سواء كانت في المحسوس او في غيره .
و منها ما للقبول كاللثين والمواضبة لا العرض و يسمى لافوة طبيعية في التسمين .
اما المحسوسات فهي مدركات الحواس الخمس فطمس الكيفيات الا ربع الاول
واللطافة والكثافة والزوجة والهاشة والجفاف والبك والتقل والخفة وللبصر
الضوء والتلون اولا ثم غيرها .
و للسمع الاسوات والحروف و عوارنها ولذوق تعة حاصله من فعل الثلاث
في مثلها ، ولا اسماء لانواع المشعومات .
واما المختصة بالكميات فالمتمثلة كالاستقامة والاستدارة والشكل والزوايا
منها عند الطبيعيين ، وبالمنفصلة كالزوجة والبردية .
واما النسانية فمثل العلم والقدرة والخلق والذرة والفصح .
والاين هو نسبة الجسم الى مكانه .
والجدة هي نسبة التملك .
والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجية عنه .
والاضافة هي نسبة متكررة من الجانبين معا و يجب فيها التكافؤ في العدد في
عارضة لجسم الموجودات شيئا ما هو مبدأ الكل ^٢ ، وان يفعل هو التأثير التشريجي ، وان

(١) غير ثابتة (٢) اقل من واحد

ينفصل هو التأثير التدريجي»

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة في الثلاثة الاخيرة يستلزم وقوع التدريج في الدفعي ، لان معنى الحركة في مقوله ان يكون للمتحرك في كل آن من آتات زمان حركه فرد آخر من افرادها، والبايضاء كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام في الشدة والضعف طويل .

الشاهد الثاني

في اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهني
وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

في الاشارة الى نشآت الوجود



اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية مثلا مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد نارة مستقلة بنفسه مفارقة عن الموضوع والمادة كالقول القائل على مراتبها وبوجود نارة اخرى، معتقدا الى المادة مقترنا بها منفصلات عن المضادات متحركة وساكنة، كائنا و فاسدا كالصور النوعية و النفوس المنفصلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجودا غير هذين منوطة بين عالمين كالصور التي توهمها الانسان .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى الوجود الذهني

قالوا : انا نتصور امورا غير موجودة في الاعيان و نحكم عليها احكاما ثبوتية

١- في بعض النسخ: الصور مثلا مفهوم واحد.....
٢- توجد طورا آخر غير هذين دلت

واقعية ، والحكم على الشيء لا يتم إلا بعد وجوده و اذ ليست في الاعيان فهي في الازهان.

هذا اصل الدليل المشهور من النجوم ثم اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشيئة اوتعمت بها ساير الاشكالات في هذا المقام وزالت باشرافها ظلمات تلك الاوهام .

الانسراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبهة الواردة على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من نسخ الملكوت و عالم القدرة ، والبائع من التأثير المينى علة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعداد ، والملكات لصحة المادة و علاقتها ، و كل صورة مدوت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول نفعي بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لتفاعلها المتضاد لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدع حركة ولو على سبيل الاعداد كالبناء في بنائه والتجار في تجاره وهما بالقابل آتية منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليتهما الشبهة بالفاعلية الحقيقية ما بنشأته في باطنهما من تصوير الهب والسرور واما هما فانفس خلفت وابدعت مثالا للبارى حل اسه ذاتا و صفته و فعلا مع التفاوت بين الشال والحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبهة بمملكة بارئها مشتملة على امثلة الجواهر والاعراض المحددة والمادية و اصناف الاجسام العلكية والعنصرية البسيطة والمركبة و ساير الخلاق نشأتهما بنفس حصولها منها بالعلم .

الحضورى والشهود الاشرافى لاعلم آخر حصولى والناس لفى غفلة وذهول عن عالم القلب وعجائب فطرة الانسان وعالم ملكونه لاهتمامهم بشاهدات الحواس والاعراض الحسية الحيوانية ونبهانهم امر الآخرة والرجوع الى الله وعرفائه «تسوا الله فانسيهم انفسهم»^١ فاذن وجود صور الاشياء للنفس وظهرها على هذا النحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له^٢ الوجود الذهنى والظهور المثلثى . فاحفظ^٣ بهذا كى ينفعك فى دفع الاشكال الواردة فى حصول الاشياء فى النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة والحارة والبرودة والكثرة والكم منحركة^٤ حارة^٥ ، باردة^٦ ، كثيرة^٧ ، كافرة^٨ وكذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والابجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضوع^٩ واحد وكلما هو من هذا القبيل .

الاشراق الرابع

فى الاشارة الى^١ ملك آخر فى اثبات الوجود الذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيشتها الشخصية^٢ او تحولاتها^٣ الفصلية معنى واحداً نوعياً أو جِسْمِيّاً بحيث نصح ان يحيل على تلك الافراد هو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه بمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتصف امر واحد بصفات متضادة^٤ هى التعيشتات المتخالفة^٥ ولوازمها المتتافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى بمالكثرة والانتشار ولحق قد لاحظناه معنى

١- : سورة البقرة ٩ آية ٦٨ : سوا الله فليسهم ان الشافقون هم العاصرون .

٢- سورة البقرة آية ٢٠ : فليسهم آية ذكر الله اولئك حزب الشيطان الخ .

٣- : يقال لها (المبردة) الوجود الذهنى - ذات

٤- فاحفظ بهذا ذات

٥- من اكثر التصح : من موضوع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان تشك من الاشخاص المختلفة تعيشتها الشخصية ...

وحدانيًا محسلاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحدانها بحيث يحس وجودها العقلي^١ وجوداتها الحسية الجزئية موجودة من هذه الجهة ليس هي عالم الحس والجهة^٢ والا اختص بمكان أو مكاني و بطلوعه، غيره فمن هذا السبل اصعد إليها - السالك من هذه المرحلة السفلى بخلوه^٣ واحدة إلى مرحلة أخرى^٤ أقرب إلى مفهوك الأصلي و معبودك الأعلى^٥ «انشاء الله تعالى» .

وهم و كنف

و لعلك تقول : ان اثبات المحقق عند العلماء المحققين ، ان الاخلاس والانواع و سائر الدواعي الكلية لها وجود في وعاء وحدوات اشخاصها اذ هي محددة الوجود مع الاشخاص في الوجود الخارجي ، فلم يلزم لها سوى هذا الوجود المشكوف لكل احد وجود^٦ .

فاعلم ان في الكلام خلطاً بوح العلط وقد وقع فيه كثير من المتكلمين للاشتباه المواقف ههنا من جهة وضع الكل في موضع الطبيعة لا بشرط شيء^٧ ونعقب الامر فيه مرجوع الى مباحث الباهية : والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الباهية مع صفة الكلوية والعسوم موجودة في هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة^٨ ولما - الموجودة في العزل فحيث تكون لها وجود ارفع من هذا الوجود الحسي المشار اليه ولها وحده^٩ ارفع من هذه الوحدات الوضعية والمقدارية فوحدتها العقلية تجماع، كثرة الحسية ولا تتافضها والتنافس انما يتصور بين وحده و كثرة من جسها يكون حاصلة من تكرار تلك الوحدة .

٢- من بعض النسخ سوى هذا الوجود المشكوف لكل

١- وجوده العقلي - دط

٣- من دون احد وجود هو صحيح ايضاً ٤- من بعض النسخ الباهية . دط

الاشراق الخامس

في اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثم " يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمانية المشهورات لتناقض انما هي الوحدة " الجسمية " الوضعية دون العقلية و الا " ، لا وجب عند تعقلنا شيئا واحدا متصفا بامرین متقابلين التقابل المستحيل وليس كذلك ، و هذا التخصيص الذي اصنأناه و ان كان امرا غير مشهور ولا منصوبا عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و ينفاد من آراء اهل الكشف والشهود و يؤدبى اليه التعمق في المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله في تحقيق المثل الافلاطونية و بعض الاستبصارات انشاء الله .



الاشراق السادس :

في اصل آخر نافع جدا .

ان الحبل والاتحاد بين الشينين قد يكون ذاتيا اوليا مبناه : الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان و قد يكون عرضيا معارفا معناه : الاتحاد بينهما في الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوما كلياً كما في القضايا الطبيعية او يكون افراداً كما في القضايا المتعارفة - و هي اهم : من ان يكون المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا فالحبل في احدهما بالذات و في الاخر بالعرض

ثم " انه قد يصدق معنى على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم العزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك

البارى و عدم العدم و اشباهها بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهجوم^١ و نظايرها . و لهذا اعتبروا فى شرايط التناقض وحدة اخرى^٢ من جملة الوحدات و هى وحدة الحمل فان كلا^٣ من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر ، فهذا الحمل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالنقل .

الاشراق السابع :

فى الهداية^٤ الى^٥ طريق دفع الشبهات من هذا الاسل .

و هو : ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولا عند الفهم بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود الذهني بعبئه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذا مؤدى الدلائل حضور معاني الاشياء فى اذهانتنا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فرد و الطاهر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شئ آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهر^٦ مطلقاً بل لا بد ان يكون جوهر^٧ باحد الحقلين ، غرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصور^٨ الحيوان^٩ المطلق^{١٠} والاشياء^{١١} المطلقة^{١٢} و غيرها من الخفايق فالحيوان حيوان باحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب كاتب من احد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجمل هذه القواعد^{١٣} مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بانه عند بصورتنا الانسان يحصل^{١٤} من ذهننا جسم ذونو^{١٥} واغذاء و حركة ارادية^{١٦} و ادراكات جزئية^{١٧} و كليه^{١٨} بمعنى انه يصدق عليه هذه المعاني و يحمل

١- فى بعض النسخ «مدركى ما فرضناه جوهر مطلقاً حراً مطلقاً والطاهر ان لطاف الجوهر بعد مطلقاً سقط من النسخ .

حتملاً^١ شاعراً صناعاً، فخذ فارغ يديه^٢ العقل .

الأشراق الكاسين :

في التخلص عن لزوم كون شيء واحد جوهر^١ وكفا عند تعللنا الأنواع الجوهرية
وذلك لاختلاف نحوى الحمل^٢ فيه فإن صورة^٣ الإنسان في العقل إنسان ذهني
وكيفية نفسانية ولا حاجة^٤ إلى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و
ذاته كما فعله بعض الفضلاء^٥ .

ولا يصح القول بأن صور الجواهر في الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر
بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كيف وهذا الوجود الذي لها
في النفس هو أيضاً وجود خارجي إذا اعتبر في ذاته من غير اعتبار ما هو به ذاته وليس
إلا في موضوع بل صورة الجوهر في النفس ماهية جوهر وهي في نفسها فرد من
مقولة الكيف .

والسّر في ذلك أن كل ماهية أو معنى لشيء^١ فهو تابع لحكم الوجود يصح
ويترتب عليه آثاره المحصورة و ماهية الجوهر ماهية أمر وجوده لا في الموضوع
فكل وجود ليس في موضوع^٢ يصدق عليه ماهية الجوهر ويتحد به في ظرف ذلك الوجود
ولا يلزم أن يصدق على نفس ماهية الجوهر ويتحد به في ظرف ذلك الوجود ولا يلزم
أن يصدق على نفس ماهية الجوهر المنحد^٣ في الذهن بوجود قائم بموضوع الذهني
معنى الجوهرية بالحمل الشايع إذ ليست هي في هذا الوجود بصفة^٤ ينتزع منها العقل
معنى الجوهرية بل هي بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الأولي^٥ وهذا وإن كان
أمراً غريباً حيث أن مفهوم المستثنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه إلا أن الفحص

١- نوعي الحمل - د. ١٤

٢- وهو المحقق الدواني ملاجلال .

والبرهان اوجبا^١ .

تفريع "تحصيلي"

عالمطابع الكلثة العقلية من حيث كليتها لا بدخل تحت مقوله من المقولات
و من حيث وجودها في النفس ندخل تحت مقوله الكيف .

شك "و تحصيل"

فان رجعت و قلت : ليس الجوهر مأخوذاً في طبائع اجاسه و انواعه و كذا الكم^٢
و النسبة في طبائع افرادها . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد لام حساس فاطن
و الزمان مقدار غير قار^٣ و السطح كم منفصل و وقسه^٤ في جهتين فكيف لم يكن الانسان
جوهر^٥ و الزمان و السطح كذا .

فتنبه و تذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل ، لا
يوجب ان يصير هذا المحسوس الذي هو حد الانسان تركباً للجوهر متدرجاً تحته بحيث
يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا في سائر
انواع المقولات .

الاشراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامى^٦ ينكشف به كيفية وجود الكليات في الذهن .

و فده مر^٧ في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية و الخيالية^٨

١- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و يسمى في آخر الكتاب
اشراق الله تعالى .

٢- من بعض النسخ : من حيث كلياتها و معتزليتها -

٣- انها المسماة بالفاعل المصروع ... و غيره

اشبه بالفاعل المحترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .
والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة
فهي بمجرد اضافته اشراقية- يحصل لها الى ذوات عقلية- و مثل مجردة- نورية- واقعة-
في عالم الابداع موجودة- في صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس ايها : ان تلك
الصور العقلية لغاية شرفها و علوها و بعدها من اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم
يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهدا- تأملية- فورية و يراها رؤية- كاملة- عقلية- للحجاب
بينها او منع من جهة بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلا جرم يشاهدها
مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصا عن بعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل
المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس ايها^١ الابهام
والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هي معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول
ايضا متحد مع علته ضربا من الاتحاد

فالنفس الانسانية ما دامت في هذا العالم يكون عقلها للاشياء العقلية والذوات
المفارقة- الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قويا
شديدا القوة- قابلا للاشتراك بين حركات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي
لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له
ارتباط تام بشئ^٢ او اشياء محسولا عليه او عليها «بهو هو» أولا ترى ان الناطق والحساس
يحصلان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل في مفهوميهما
الا كونهما مأخوذين من الصورة- الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين
ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن
وكذا للتركيب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه ،

١- عند ملاحظة ايها ، العقلية والابهام والاشتراك... دلت .

هي محمولة عليها متحدة بها وليس منها الحل و مصحح الاتحاد الا كونه النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك أن ارتباط كل واحد من الممثل العقلية والذوات النورية الادراكية التي هي ارباب الاسنام الجسمية الى اسماها او كند من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص منه و صدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناظر والحساس على الاشخاص السندرجة تحتها على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود الممثل النورية الافلاطونية .

كشف و انارة

فانفس عند ادراكها للسعقولات التكلية بشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتعريف النفس اياًها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة بفع لها من المحسوس الى التخييل ثم من التخييل الى السعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الآخرة ثم الى ماورائها (أي الدنيا والآخرة) .
و في قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى» فلولا نذكرون» إشارة الى هذا المعنى اى تقديم النشأة الدنيا على النشأة الآخرة من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائها فان معرفه امور الآخرة على الحقيقة هي معرفة امور الدنيا على ان مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل : «الدنيا مرآت الآخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان هيها يحكم باحواله

١- : الواقعة سورة ٥٦ آية ٦٢ .

٢- الى الآخرة «جسد» .

٣- اى نفس السبع : لان معبريهما .

في القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة على هذا الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة مدخلا عظيما في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني و كثير من المقاصد الايمانية و لهذا بسطنا القول فيها في الاسفار الاربعة بسطا كثيرا ثم في الحكمة المتعالية بسطا متوسطا واقتصرنا ههنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشراؤ الصائفة :

في دفع الاشكال اللازم على طريقة الجمهور من سيرورة شئ واحد جوهرى و كيفا عند تصور الجواهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه القائل باضلاب الماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفا في الذهن^١ ، ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل^٢ من ان اطلاق كيف على العلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه ، بل مع التحفظ على قاعدة كون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات في الواقع

بيان ذلك : انه كما توجد في الخارج شخص كزبد مثلا و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتيته و عرضياته ، كالنامى والحساس والناطق وكالابيض والماشى والضاحك فهي موجودات بوجود زبد ، اذ الوجود المنسوب الى زبد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح الاول التوفيق و مصحح الثانى العروض و كما ان كون الجوهر ذاتيا و جسما لزبد لا يستلزم كونه ذاتيا للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضا لان الجنس غير مقوم للفصل ، فكذلك الحال في الموجود الذهني

١- والنقل هو السيد السه صابو الدين الشراى في سيد المتقنين

٢- و هو العلامة الدواني في تبييناته على التجريد .

النساني ، فان من جملة الخطاي الكلفة الخارجية العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادة عليه ، كما ان الهولي ' مادة حسية ، فأنما نؤمن ذلك المبرد من العلم و يحصل بان يكون متحداً مع ماهية العلوم ويكون ذلك الفرد من العلم جوهر او كمّاً او كيناً او إضافة فبعد ذلك تصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما معولة له اي جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً معوماً له والاخر عرضاً عاماً ، لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عاماً له والاسان مثلاً فصلاً محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بافضمام هذه الحقيقة المعلومة له ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادي الى طريق الحق واليقين .

الشاهد الثالث

في الاشارة الى واحب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبه و ان آية

وحدنا نخشيه وآية نعمت نحصيه وفيه اشراقان

مراد حيدر علي محمد

الا'ول : هي اثبات الوجود الغني الواحدي . الوجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجود و اما غير متعلق بشئ اسلاً والسؤال بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم واما لامكانه و اما لكونه ذا ماهية ، فالاول نحلّه الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم تقي محض لا يصلح ان يتعلق بشئ وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله ، و لسوازم الشيء لذاته غير مجعولة

فالمترلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واما الامكان فهو امر^١ اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والمعدم عن الماهية فلا يوجب مترلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً^٢ لعله مباينة للماهية^٣ اصلاً لكونه من لوازم الماهيات الامكانية^٤ كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .
واما الماهية ، فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً معموله^٥ مترلقه^٦ بالجمال لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض وبتبعيته^٧ الوجودات ، ففى ان المترلق بغيره هو وجود الشئ^٨ لا ماهيته ولا شئ^٩ آخر .

فالوجود المترلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المتقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى^{١٠} ذلك المتقوم الآخر وهكذا الى^{١١} ان يتسلسل او يدور او ينهى الى وجود قائم بذاته غير مترلق بغيره .

ثم^{١٢} جميع تلك الوجودات التسلسلية^{١٣} او الدائرية^{١٤} فى حكم وجود واحد فى تقو^{١٥}مها بغيره وهو الواجب جل^{١٦} ذكره^{١٧} فهو اصل الوجودات وماسواه فروعه وهو النور القيومى وماسواه اشراقاته والماهيات اغلاله^{١٨} ، «الله» نور السماوات والارض^{١٩} ، غيث^{٢٠} من اياه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه واعتباراته ووجوهه وحيثياته^{٢١} «الا له الخلق والا^{٢٢} مر» .

١- سورة الفرقان^١ ، آية ٥٢ .

الأسرى الثاني :

في وحدانية الواجب تعالى^١

ان لنا بأعلام الهى برهانا عرشياً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى
لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملت حرساً شديداً لا يصل اليه لس
شبابين الاوهام ولا يمتنع الفاعدون منه مقاعد للسمع الا المظهرين» من الارجاس
النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى^٢ اليه سلسلة الحاجات والتعلقات فليس
وجوده متوقفاً على شئ^٣ فكون بسيط الحيفة من جميع الوجود وذاته^٤ واجب الوجود
من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعية
والا لزم التركيب المستدعى للامكان وذلك مستحيل . فاذا تمكنت هذه المقدمة التى
مقادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاسلاً لذاته تعالى^٥ او
فايضاً عنه مترشحاً من لئله على غيره كما قال «اربت كوسعت كل شئ رحمة» و
علماء^٦ ، و مما عين ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة مقفيل
الذات عنه لاسنحاله ان يكون مبين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر
والا لزم معلولية احدهما او كليهما و هو خرى الترض ، فلكل منهما اذن مرتبة من
الكمال الوجودى لبس للآخر ولا مسبباً منه فايضاً من لئله ، فيكون كل منهما
عادماً للكمال وجودى و فائدة لتحصيل ثانوى^٧ فذات كل منهما لا يكون محض حيئية

١- لما كان معنى سلسلة الحاجات 'فقط - آق .

٢- لذاته واجب الوجود - آ ، ي

٣- سورة المزمل ٤١- آية ٧ الذى يحيط بالعرش وحوله يحيط بحجودهم و يؤمنون به و
يسلمون للذى آمنوا ربنا وسعت كل شئ رحمة علماء الخ - و اعلم ان من نسخة 'فقط و آق
نسب هذه الآية و كذلك : و مما عين ذاته ٤- فائدة لتحصيل ثانوى : آق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقياً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرث الاشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال الحصيل جامعاً لجميع الشئآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ندء ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

الاشراق الثالث :

في صفاته تعالى ١-

صفات الواجب جل اسمه ليست رائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفايون ولا منفبة ١ عنه كما يقوله المعتزلة المعطلون النافون لسعاته السببون لانها تعالى ذاتة عن التشبيه والنعتيل جميعاً وعن الفلوق في حقّه ٢ والتقصير . بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهية له لانه صرف الوجود ٣ و اثبت اولى انجبست منه الاثبات كلها ، فكما ان الوجود موجود ٤ في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسمائه موجودات لافي انفسها من

١- ولا منفبة عنه - آتق .

٢- نحو من الزرع في حقه والتفسير . سط .

٣- : لانه صرف ذاته الاولى المحبست ... من بعض النسخ و مر حطتها بسطة : آتق و نسخة سط

٤- في بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود ..

حيث الحقيقة الأحدثنا (لائي انفسها من حيث انفسها بل من ح.ل)

الانراو الرابع :

في قدرته تعالى و علمه .

قدرته افاضه الاشياء عنه لمسيئته التي لا يزيد على ذاته و هي العاية الاولية .
و علمه ، و هو نفس هذه العاية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخبرات على
ذاته بذاته .

الانراو الخامس

في علمه بفسير ذاته .

مناط^٢ علمه الكمالي بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشاؤون» ونبهم «الشبحان
ابونصر و ابو علي و صنيارة و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء في ذاته و تقرير رسوم
المدركات و اشباح الممكنات في نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبسهم
«الشيخ السهروردي» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة
هي نفس حضور تلك الاشياء المبينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة»
الفاillon بشيئ السعدوماب .

ولا ما ذهب اليه «افلاطون» القائل بقيام الممثل والصور المجردة بذواتها ولا ما -
استقر عليه رأي «مرفوربوس» القائل بانحداد العاقل والعمول . «و ان كان لكل من
هذه المذاهب الاربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات» ولا الذي
استراح اليه^٣ قلوب المتأخرين من العلم الاجمالي على النحو الذي حصلوه و قرءوه

١- من سفر المسح ٢٤٠ لاني انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدث

٢- من سفر المسح ليس لمط . «المناط» و هكذا في «الكمالي»

٣- من نسخة كرام : ولا الذي استراح قلوب المتأخرين اليه .

فى كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة ولا ارى فى التخصيص عليه مصلحة لغرضه و عر ادراكه على الاكثر الالهام ، ولكنى اشير اليه اشارة يمتدى بها اليه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالى^١ فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و اسمائه كلها وهى ايضا «مجللة» يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتحاد اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يفاير وجود صاحبه والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد يشب ذلك الوجود الى^٢ كل منهما بالذات ، و هناك ليس كذلك كما اشرنا اليه بل ذاته بمنزلة مرآة ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرآة وجود ما يترأى فيها اصلا .

اشارة تشيلية^٣

و اعلم ان امر المرآة عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين^٤ و ذلك: ان ما يظهر فيه و يترأى^٥ من الصور^٦ ليست هى بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون بخروج الشئاع ، ولا هى صور منطبعة فيها كما اختار الطيبيون ، ولا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقيون . فان كلا^٧ من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرد كما هو مشروح فى كتب الحكماء ، بل الصواب ما اعتدنا اليه بنور الاعلام الربانى الحاسى و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشيف^٨ و سطح صقيل على شرايط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات والطابع الكلي^٩ عندنا فى الخارج ، فالكلى الطبيعى اى الماهية من حيث هى ، موجود بالعرض لانه حكاية الوجود ليس معدوما مطلقا كما عليه المنكلمون ولا موجودا

١- د برهما من الصور - د بط - آتى

أصلياً^١ كما عليه الحكماء بل له وجود ظلي كما سبب كشف لك انشاء الله تعالى^٢.

تكملة

علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعلته فان جهة الابداع للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، موجود الاشياء له عين علمه تعالى بها^٣ هذا في العلم الذي مع الابداع و اما علمه المتقدم على الابداع فعدها تدب اليه فتذكره .

إشارة "عبرانية"

ان من شرح الله صدره للاسلام و قذف في قلبه نور الايمان يرى ان الله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقائق الاسماء الالهية و يرى ان له علماً متوعاً^٤ متصفاً على ابداع السعوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين فباحدي عينيه يرى كونه تعالى^٥ مرة آناً لصور الممكنات ، و الاخرى يرى كونها بخلافها الوجودية مرآتي وجهه^٦ يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .



الاشراق الصافي .

في الاشارة الى اسمائه الحسنى في كتاب "تفسير علوم حسنى"

قال الله جل^٧ اسمه : «قل كل يعمل على شاكلته»^٨ اي : لا يعمل الا^٩ ما يشاكله بمعنى ان الذي يظهر منه يدل على ما هو في نفسه عليه . والعالم عبي الله وحممه (صنعه ح بل) فعلمه على شاكلته ، فما في العالم شيء الا^{١٠} وله في الله اصله^{١١} وكل ماله حد

١- قر سطر السج ولا موجوداً أصلاً

٢- كلمة وجه ليست قر السج المطرودة . ٣- سورة ٦٥- آية ٩

٤- فلان شيء الا وله في الله اصل - ثانياً وجد في سطر السج ومن جعلها نسخة مطبوعة حتى وان

من اكثر السج : وله مراد اصله

نوعى منا فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجد .
فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و انراضه لصفاته . فناء لا زله و ايه
لا متواته على العرش و كنهه لعدد اسمائه و كينه لرضاء و غضبه و وضعه لتقيامه بذاته و
«يداه مبسوطتان»^١ و جوده لكونه مالك الملك و اضافته لرؤيته و ان يفعل لا يحاده و ان
يفعل لا اجابه من سنه و على هذا القياس اجناس النفولات و انواعها و افرادها .

فما من شئ ظهر فى العالم الا وله فى الحضرة الالهية صورة^٢ فنشاكله و لولا هـ
ما ظهر لان وجود المعلوم كما سيأتى ناش من وجود المالك فكل ما فى الكون ظل لما
فى العالم العقلى و كل صورة معقولة هـ على مثال ما فى الحضرة الالهية .

ولكن يجب ان يتصور و يعتقد ما هناك على وجه اعلى و اشرف و الا فذاته فى
غاية الاحديثة و الجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شئ^٣ بوجه من الوجوه .

فليس بجوهر و الالكائن له ماهية^٤ و فكان مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فبتاز
بفصل فيتركب ذاته و هو محال ولا يوسف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من]
ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الا^٥ اضافته القيومية المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية
و القادريّة و المريديّة و الكلام و الرأفة و السمع و البصر و غيره فله اضافة واحدة
فقط بصحح جميع الاضافات الفعلية كما ان له دانا واحدة بصحح جميع الكمالات
الوجودية .

الاشراق السابع :

فى نفى الحد و البرهان عنه تعالى

قد مر^٦ ان ذاته تعالى^٧ صرف الوجود الذى لا اتم^٨ منه و الوجود اعرف الاشياء

١ - قاله المجد بصفاته معقولة طلب ايديهم و لموايها قالوا بل يداه مبسوطتان . الخ . سورة . المائدة

و أبسطها فلا معروف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيًا وإذ لا ماهية (له دأط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتكوين الحد منهما غالباً و لبساطه . وما لا حد له فلا برهان عليه إذ الحد والبرهان يتشاوران في الحد ود . فمدات البرهان مما لا حد له ولا برهان عليه .

وأما صفاته و أساؤه فلا استحالة في كون معانيها دوات حدود و براهين لأنها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها وأما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقائق الإمكانيّة واقعة في حده .

تفريع "عرشي"

فالعالم سورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر وهذا أيضاً من الحكم التي «لا يسميها إلا المتطهرون»^١ .



الإشراق في التسمي :-

في الفرق بين الاسم والصفة :

مفهوم المسمى عند الجدهور من علماء الكلام محصل من الذات والصفة والسمة وعند بعض المتفكرين^٢ هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق يكون الصفة عرضاً غير محمول إذا أخذ في العقل بشرط لاشيء^٣ و عرضاً محمولاً إذا أخذ «لا بشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفضل و كذا من الجزء البادي والجنس .

١- من كتاب مكيو ، لإيمنة الإلتطهرون ، سورة ، دراسة ، ١٥٠ ، ١٦٧ ، ٧٧

٢- وعن العلامة الشاذلي ، «وهو» صرح بذلك في حواشي الحريد بقلاً كلامه من تعليقه على التفسير و مواهبنا نلى جداول الكتاب

وعند بعض^١ «هو الذات مع انسبه الى المبدء على وجه يكون النسبة داخله»
 في المفهوم والمبدء خارجا». والحق ان مفهوم الممتنع ما ثبت له مبدء الاشتقاق
 مطلقا اعم من نبوت الشيء لغيره او لما هو جرته او لصفه ، ففي الاول يكون ذلك -
 الثبوت المطلق مناط انصاف امر مابين ذلك الشيء وفي الثاني يكون مناط انصاف -
 الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط انصاف الشيء بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : المرئ بين اسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق
 بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفه من الصفات هو الاسم
 وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر -
 الصفات ولذا اختلفوا في ان الاسم عن الذات ام غيره

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات
 فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تعقل .



الاشراق السابع :

في بيان وثاقة هذا السلك الذي سلكتناه في الوصول الى الحق وصفاته وآثاره -
 اعلم ان الطريق الى الله وصفاته وافعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له
 ماهية غير الوجود فالوجود لها من انعوارض الاستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود
 من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متفردا على وجودها ولكانت موجودة سواء
 فرست موجودة او معدومة كما هو شأن انصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، وجميع الجواهر والاعراض
 لكونها واعية تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١- والمراد من هذا المثال هو المحقق الشرع في خراسان المطالع (اول كتاب شرح المطالع للملاية
 الرازي مولانا شهاب الدين) .

فهي اذا وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره^١ الا لكان احدهما وجودا و زائدا فيصير معلولا^٢ هذا حلف .

و منها : طريق الجسم و تركه من الهولي^٣ والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما هي الوجود ، مفترا الى^٤ صاحبها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسما ولا جسمانيا . وايضا الاجسام متناهية ولها موجد غير جسم مشهود بوجوده مبدع .

و منها : طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددتها و انقراضها الى فاعل حافظ للزمان و محدود للمكان و مفيد لحسم نفل حركات غير متتابعة عن قوة غير متناهية لتتظم^٥ به وجود كل حادث ، ولا بد ايضا ان يكون غاية هذه الحركات والاشواق امرا عقليا لا يقع تحت تغير و نقصان ، فالحركات ذلكت على وجود فاعل و غاية بكون مقدسا عن الحدوث والا قول والعدم والنقصان والا مكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة النفس و كونها جوهر ملكوتيا خارجا من حدود القوة والاستعداد الى حد الكمال العقلي فلا بد لها من مكمل عقلي مخرج لها من القوة الى الفعل ومن النفس الى الكمال فلا بد لها^٦ وان لا يكون غفلا^٧ بالقوة والا لكان معطى الكمال قاصرا عنه ، و ايضا لاحتاج الى مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهي الى عقل و داخل بالفعل و هو اما الباري او ملك مغرب من مبدعانه فالنفس صراط الله الذي يفصلي لسلكه اليه تعالى^٨ و باب الله الاعظم .

و منها : طريق النظر الى مجبوع العالم وانه شخص واحد له وحدته شخصية لا ارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى مؤثر غيره ، لامكانه و حدوده و انفارده وذلك -

١ - هي السجدة كما في : مفسر معلول المميز : والطاهراني ص ١١٦

٢ - ولا بد ان لا يكون

٣ - لتتظم به ، ٤ - ف ، ٥ -

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عاليتين فلا واجب غير واحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على عدم تعدد العالم كما يثبت في موضعه ، الى غير ذلك من الطرق التي يطول الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوتفها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنربهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السموات والارض وملكوتهما ، و قوله : «اولم يكنف بربك انه على كل شيء شهيد» اشارة الى طريقة قوم لا يعطون الى غير وجهه الكريم ويستشهدون به عليه ، وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهية ويعرفونها في اسمائه وصفاته . كما من شيء الاوله اصل في عالم الاسماء الالهية .

وبعد هذا الطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة الص لكونها ام الفضائل ومادة الحقائق في هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فبمناز عن سائر الطرق المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فبفضل عليها وعلى غيرها بأن السالك والمسلوك والمسلك منه والمسلك اليه كله واحد وهو البرهان على داته «شهادته» انه لا اله الا هو .

١- سورة ٤٤ آية ٥٢

٢- سورة ١١ - ٤ آية ٥٦

٣- في بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شيء داته - آفاق - هي و نسخة مبد

٤- سورة ٣١ آية ١٨٨

كتيبة

ان ما ذكره بعض متأخري الفصلاء من نواحي فارس^١ فيما ادّعاء من البرهان على وجوده تعالى^٢ من غير الاستعانة بإبطال التمسك دون الدور فيه معالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التدبير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضا على تحقق موجود ما ، لان الشيء^٣ ما لم يوجد لم يوجد » وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء^٤ والالزم تقدم الشيء^٥ على نفسه . انتهى » .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقا . ان^٦ استحالة تقدم الشيء^٧ على نفسه واستحالة الشافض انما يظهر في موضوع^٨ الوحدة العددية لا في الوحدة النوعية واشاعه .



الاشرف العاشر :

هي ائته جل^٩ اسمه كل الوجود

قول^{١٠} اجمالي : كل بسطة الخليفة من جميع الوجود فهو بوحده كل الاشياء والا لكان دانه متحصل القوام من هوثة امر^{١١} ولا هوثة امر^{١٢} ولو في العفل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان سلب عا العرس او العرسية^{١٣} ، فليس هو من حيث هو انسان لا عرس^{١٤} والالزم من تعقله تحمل ذلك السلب سلبيّا بحتا بل سلب نحو من الوجود .

هكل مصادق لا يجاب سلب المحمول عنه ، لا يكون الا مركبا فان^{١٥} لك ان نحضر في الذهني صورته^{١٦} و صورة ذلك المحمول مواظا^{١٧} او اشتافا^{١٨} ، فنغاي^{١٩} بينهما و تسلب

١- والناقل من المحقق العمري في حواشي السريفة والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و رده في

الاسطر ١٠٤ لا يريد عليه واورد عليه ايضا التكميل المحقق صاحب التنوير في عاقله على حواش

٢- في موضوع العدد ١٠ ط

العمري

٣- في بعض النسخ : لم يخصص الله هو وذلك المحمول مواظا او اشتافا .

احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس بكتاب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكتاب، والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بخلاف لا بد، وان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل وقوة ولو في العقل بمحض تحليله الى ماهية وجود وامكان وجوب، و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شامة كثره اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء، و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لا قته تمامها و تمام الشيء احق به و اؤكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رميت ادرميت ولكن الله رمي» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوجدانيته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الاشياء لان وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحده حقيقة لا مكافئ لها في الوجود ولهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفاراً، ومن الشواهد البينة على هذه الدعوى قوله تعالى: «هو معكم» ايثما كنتم فان هذه المعية ليست ممازجة ولا مداخلية ولا حلولية ولا اتحادية ولا معية في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوة كبيرة «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شيء عليم».

١- بحسب تعليله - واط - آكن

٢- سورة ا: آية ١٧

٣- سورة ا: آية ٨

٤- سورة ا: آية ٤

٥- سورة ا: آية ٧٨

٦- سورة ا: آية ٢

الإشراق الحادي عشر :

في أن الوجود هو الواجب الواحد^١ الحق^٢ وكل^٣ ماسواه باطل دون وجهه الكريم
العلئية والمعلولية عدنا لا نكون أن لا نفس الوجود لناسلم : أن الماهيات
لا تأسئل لها في الـكون حسرياً ومعاً انه^٤ لا شارة .

والجاعل التام^٥ بنفس وجوده جاعل، والمجمول إنما هو وجود الشيء لا صفة من
صفاته والا فكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالجمل ابداع هويته الشيء و ذاته التي
هي نحو وجوده الخاص كما استطلع على براهينه .

فإذا تمهّد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته معطى ومرتبطة
به فيجب أن يكون ذاته ما هي ذاته عين معنى التعلل والارتباط به والا فلو كانت له
حقيقة غير التعلل والارتباط بالغير ويكون التعلل بجاعلها صفة رائدة عليها ، وكل صفة
زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لأن ثبوت شيء^٦ شيء^٧ فرع ثبوت المشبه له ،
فلا يكون ما فرضناه مجمولاً^٨، معمولاً بل^٩ غير^{١٠} ذلك الغير مرتبطاً له^{١١} ويكون هذا
المفروض مستقلاً^{١٢} الحقيقة مستغنياً الهوية عن السبب الفاعلي وهو خسران القرص . فإذا
ثبت أن كل علّة بنا هي علّة^{١٣} ، علّة^{١٤} بذاته^{١٥} أو كل معلول بنا هو معلول^{١٦} بذاته
و ثبت أيضاً أن ذات العلّة الجاعلة هي عين وجودها وذات المعلول هي عين وجوده
إذا الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من انتهاء الوجودات بحسب العمل فيكشف أن المسمى
بالمعلول ليس بالحقيقة هويته^{١٧} مبادية^{١٨} لهويته علته^{١٩} النفسانية أياه ولا يكون للعقل
أن يشير إلى شيء^{٢٠} منفصل الهوية^{٢١} عن هويته^{٢٢} موجوده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان
في الإشارة العقلية ، أحدهما مقبضه^{٢٣} والاخرى^{٢٤} مفاضه^{٢٥} أي موسوفة^{٢٦} بهذه الصفة^{٢٧}

١- والاخرى مستقلة .. داط

٢- مرتبطاً اليه ، أدلة ، داط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فافصح ما استلزم من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلق» فاذن المعلوم «الجعل البسيط الوجودي» لا حقيقته متأسلة سوى كونه مضافاً الى علته نفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه معلقاً بها اولاً حفاً وتابعا لها وما جرى مجريها، كما ان العلة كونها متبوعاً ومفضضة هو عين دأها. فاذا ثبت تنامي سلسلة الوجودات من العلة والعلولات الى حقيقة واحدة طهر ان «لجميع الموجودات (اصل واحد خال) اصلاً واحداً» ذاته بذاته فيناض للوجودات وبحثيفته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات والارض فهو الحقيقه والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسمائه و ثعونه وهو الاصل و ما سواه اطواره و فروعه «كل شئ هالك الا وجهه، لسن الملك اليوم لله الواحد القهار» وفي الاسماء الالهية «يا هويما من هو يامن لا هو الا هو» .

ازالة وهم

ايتاك وان تزل قدمك من سماع هذه المبارات وتهمس ان نسبة الممكنات الى القيوم جل اسمه يكون بالجلوت والاختاد كونها هيئات ان هذه تقتضي الالهيته في الوجود وهيئات اسمحتت الكثرات وارتفع اغاليط الاوهام والآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات و قد بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللشويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القشوم ولسعة من لشعاب نور الانوار فيما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان في الوجود

علّة" ومعلولاً" أدنى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي إلى أن "المسمى بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شئونه ، ورحبت العلّة والتأثير إلى تطور العلّة في ذاتها ونفسها بصوبها ، لا انفصال شئ" منفصل الهوية عنها "فاستقم في هذا المقام الذي زلّت فيه - الاقدام واصرف شدة ضمرك و جوهر روحك في تحصيله لعلّك تجد لمعة من متفالك ان كنت اعلاءً لذكاء".

اعلام "تسهي"

ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء^١ و سبأه ذوق المناهض من كون موجودية الماهيات بالانساب الى الوجود الحق معنى التوحيد الخاص اصلاً ولا فيه شئ من ادواق الالهيين .

وذلك لأن مباه على ان الصادر عن الجاعل هي الماهية دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذي زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثابتة و قد علمت فساد ما ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكأن كل من زعم ان الوجود الخاص للمسكن امر اقتراعى غير حصصتي^٢ ان الواقع في الخارج هو الماهية موحدة توجب العرفاء الالهيين فله ان يدعى ما ادعاه هذا الحليل ولا فرق الا بتسمية هذا الامر الاعتباري بالانساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والا امر فيه سهل على ان في هذا الاخلاق نظر .

شبهة "وحل"

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حصصه الواجب داخله في جنس -

١- وعرفاء العلامة القوامي في شرحه علم الاسماء و حاشية علم التحرير

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما فررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .
 فاعلم ان المضاف وغيره من "امهات الال" جناس هي من اقسام الماهيات وهي زابده
 على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهية يمكن حصولها في الذهن ونعفلها^١ فصلا
 عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود المبني وسرف الالية البورثة فالحاكم
 بوحده وفيوميته ليس هو العقل او الوهم بل ضرب من البرهان الولود على القلب من
 عنده و قسط من النور الساطع من فيكه ، يحكم ان مبدء سلسلة الوجودات واحد
 حقيقي فيناض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوبة عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية امنافة الى شئ
 لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف ، اتفخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا -
 المقام ككون الباري بذاته عالما قادرا مريدا سيعا بصرا وكون الهولي ا بذاتها مسعدة
 والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلق بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفه^٢
 في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان شئنا منها غير واقعة تحت
 جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصاوت^٣ من
 المضاف المشهورى : مركز حقيقة كايوز علومى

الاشراق الثاني عشر :

في نوادر حكيمية بعضها عرشية و بعضها مشرفية :

اولها ان علمه تعالى ا بوجود الال شفاء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان التوازم

١- ان تعقلا - آق

٢- مدرة ، متصرفه فراليدن ... آق

٣- مع ان شئنا معا ، دق ، آق

٤- وصاوت من المضاف المتشهورى ... دق

٥- وقد خلقنا في حراشها على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرفية والحكمة العرشية وهي
 التسعة المظرومة سلف لفظ اولها .

ثلاثة أقسام ، لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني ، فالأولى اعتبارية ، لأنها تابعة للماهية من حيث «هي هي» .

والثانية : ذهنية محضة لا لأنها تابعة للماهية الذهنية فيكون من المعقولات .
الثانية كالكلية والجزئية والجسبه والتصلبه والذاتية والمرتبه ونظايرها .

والثالثة : امور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجود العيني فاذا هُزّ هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصورة مفصلة [مفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصورة الزائدة والا لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة وقد مضى ما يبطل هذا .

فنقول : هذه اللوازم لا يمكن ان يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصوره تعالى في عقل او في ذهن لما مر^١ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته ، فلا يكون تلك الصور الا لوازم وجوده تعالى لزوما عينا ، فيكون موجودات عينه ، كل منها متحققة بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صوراً كلية بل شخصية خارجة .
وهذا ما اردناه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء الذي يكون مع الابداد ، ولما علمه .

الذي سبق للايجاد فقد مر^٢ بآله العرش^٣ الامور علوم^٤ و
و ثانيا : ان العلامة الطوسي اعترض^٥ على الشيخ وغيره من الحكماء القائلين بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى : بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول :
بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية

١- تصور متفصلة والظاهر ان المفصلة خطأ من النسخ

٢- اعترض العلامة الطوسي « فيما لمباحث الاشراق » في شرحه على الاشراق على الشيخ و آياته القائلين بالرسام الصور في ذاته تعالى . مع انه اشترط على نفسه ان لا يدرج في الذكر ما بعده مقالاً لما اعتضد الفسخ .
٣- دعاء عليه قال في شرحه وشرح الاشراق في التمهيد ١٢٧٩ ، في الجزء الثالث من ٤ : ٨٢ : ولا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول ... الخ .

ولا سلبية وقول: بكونه محلاً لملولاته السمكة المشكّرة - و قول بأنّ معلوله الاول غير مبين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يبايه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .
فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبتنا عن الاولى بانّه من باب الاشتباه بين الانفعال التجديدي المصحوب بموء القول و امكانه وبين الانصاف بالتوازن مع انصاف البسيط بلوازمها هما حيثية واحدة و في البسيط علة و فيه شيء واحد .
وعن الثاني : بان الاول ليس منصفاً بها ولا مستكملها بها ولا منفعلاً عنها بل هي من التوابع لانها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة اما حاثت بعد الذات و هي على تسيب رعلى و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدى الى الوحدة ، فلا ينشأ بها الوحدة كنشوء الاعداد مع لا نتهيها من الواحد .

و عن الرابع ، وال خامس : بانّه غير محل الخلاف .

و ثالثاً : انه اعترض بعض الفضلاء على هذا المذهب بان : « تلك الصور ان هذه الصور » اما جواهر او اعراض .

فعلى الاول : لزم ان يكون موجودات غيبية لا بد لها من صور آخر للطم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثاني : لزم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً] و فاعلاً والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً لها [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر و نحن قد فككتا عقده و بينا وجود المعالطة في كلامه في البعد و البعد و بينا عدم اطلاع على كيفية هذا المذهب في علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١- و المعترض هو العلامة المعري في حواشيه على التحرير و اعترض عليه المحقق الملازمي في حواشيه على هذا الموضع و جمع ايراداته ما عدا من البعد ، العلامة ، مثل البسيط كلامه في البعد و البعد و البعد و البعد . المحقق الثالث لم يلاحظ ط ١٢٨٢ هـ ١٢٦٠ هـ ، انكار عليه ، اجاب عن ايراداته .

وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بينا ولو جره آخر اثبتاها في المطولات^١
 و رابعها : ان النفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادي منها وليس
 مسبوقا بتصور سابق او تصديق بما يده لشداجتها حيثئذ عن كل شيء زائد فليس
 شعورها بهذا الفعل الاعين الفعل المبعث عن الشوق الذاتي لا تارها ، فهذا علم حضوري
 منها بفعله الذي هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودي الاشرافي
 لما فوقها بافادتها .

و خامسها : ان التفاعل اما بالطبع و اما بالقصر و اما بالنسخير و اما بالجبر و اما
 بالفصد و اما بالرضا و اما بالعناية و لما بالتجلى .

و فاعليته الاول سبحانه بالطبع عند الدهريّة و بالداعي عند بعض المتكلمين و
 بالقصد عند أكثر المتكلمين^٢ و بالرضا عند الاشراقيين و بالعناية عند المثنائين و بالتجلى
 عند اهل الله «ولكن و جهه» هو «مولتها»^٣

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاول ان علمه تعالى بار تمام صور
 المعلومات و هو خلاف ما وقع منه السريخ به في انولوجيا قال في السريخ العاشر منه:
 «فاما الباري فانه اذا اراد فعل شيء [ما] فانه لا يمثل الا في نفسه ولا يحتذى صنعة

١- الله «لده» قد تصدىق لبيان وجود المصداق الذي يريد على الشيوخ و سابق اتباع المشايخ في الاستدلال
 «الطبعة المحررة ١٢٨٢ هـ في ص ٤٧ و ٢٤٨ و المصنف المعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤ و شرحه على الهداية
 الاثيرة ط ١٣١٢ هـ ق ص ١٢٢١ ١٢٢٢ ٢٢٢

٢- في نسخة كذا ط و آق ؛ و ما لفصد عند المتكلمين . معذ من فون تعديل

٣- سورة آ آية ١٤٢ ١- كذا الاصل في الطبع في عرائش الفلك
 للمصنف المعاد ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٢١٤ هـ ق و اواخر القيسات ش ١٢٢٢٢٢٢

٤- ليس لكذلك الا في عبارة انولوجيا قد نت في عهدنا علماء ان كتاب انولوجيا كان من تعديلات الشيخ
 اليوناني «لده» المعروف بالمشهور او القويين ، كان عدا رجالي من اصحاب الاول و اعلمهم عد تار حبه
 حكاية الاشراق و اهل السويحة من الامة البرحمة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شيء قبل ان يبدع الاشياء ولا يستمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شيء ، فالمثال لا يتمثل .

وقال ايضا : « ليس لقائل ان يقول : ان الباري روى في الاشياء اولاً ثم ابدعها وذلك انه هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء و هي لم تكن بعد وهذا محال .

وقول : انه هو الروية والروية لا يتروى ايضا والا يجب ان يكون تلك الروية تروى وهكذا الى غير النهاية .

وسابها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلومه ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هي اذ ربما لم يكن لها مع المعلوم علاقة ولا يوجه ولا العلم بمفهوم العلية الا "ضافه" لانها مع المعلومه من غير تخدم لاحدهما ولا العلم به . مع الوجوه اذ المعلوم من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلية من الجهة التي هي بها علة ، ولا شبهة في انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلوم ولست تلك الجهة في الجاعل الا نحو وجود كماله له والعلم بالوجود الخاص للشيء لا يتصور الا بشهوده العيني لا بمثال منه فكذا العلم بمعلومه .

ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها في العقل يحصل من المعلوم مثاله كذلك وهو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جل ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى على معنى صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستجابته عندهم جهة الامكانية في ذاته تعالى

(١) كلمة لا ، ليس في النسخ المتأخرة .

وناسمها : انا فدائيتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا بوجب تنكثرا في ذاته ولا تنفيذا في صفاته و هو من العلم الذي «لا يسته الا المطهرون»^١ ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التي هي مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص .

وعاشرها : ان الاعتقاد في الكلام ليس كما قال (قاله خيل) الا شاعرة من انشاء المعاني القائمة بذاته تعالى وستوها الكلام النفس والا لكان علما لا كلاما ولا مجرد خلق الا حروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفى التقييد بكونه على فصدا لعلام للغير من قبل الله او على قصد الا لقاء من عنده اذ لكل من عنده ولو اريد بلا واسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتا و حروفا ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انسداد «آيات» محكمات و اخر «مشابهات»^٢ في كسوة الالفاظ والعبارة والكلام قرآن و فرقان با عشرين وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الحلق «وما كنت تكلم من قبله من كتاب ولا نطقه بيمينك اذ لا رتاب المبطلون»^٣ وهذا من عالم الا من لابل قال هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم^٤ والكتاب يتركه كل واحد والكلام لا يسته الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان»^٥ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقت من تراب ثم قال له كن فيكون .^٦ فآدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدره و عيسى قوله الحاصل بامر .

١- سورة ٣٣ آية ٥

٢- سورة ٦٦ آية ٦٦

٣- سورة الصافات ٢٩ ، آية ٢٧

٤- : «وما نجد ما باتنا الا لعلنا» سورة ٢٩ آية ١٨

٥- آل عمران سورة ٥٢ آية ٥٢

٦- في بعض النسخ : من يدي قدره .

فاول نشأت الآ^١ نسان البشري من الشراب «مامنك ان نجلدما خلقت^٢» و
آخر نشأت الآ^٣ نسان الروحي من امر الله «اشما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن -
فيكون^٤» .

وحادي عشرها : ان الاعتقاد في افعال العباد مفاد قوله تعالى^٥ «وما رميت اذ
رميت^٦ ولكن الله رمي» وقوله : «ومسا نشاؤن الآ^٧ ان يشاء الله» فاخذ سبرام او هملك
ايها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكتن جاشك ايها القدري
فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه
بوجود الحق فهو باطل فكذا فملك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعا بعين
الآ^٨ اعتبار في افعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس وصورها في تصور
النفس وانلوا جميعا قوله تعالى : «فانلوههم يعض^٩ بهم^{١٠} الله بايديكم^{١١}» وتصالحا بقول
الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر^{١٢} بين امرين^{١٣}» .

وثاني عشرها : ان مقتضى التوحيد السجاس حمل منشآت الكلام على ظاهر
معناه وحمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم مجسم و تكثر على الباري
نعالي^{١٤} اسمه كما دهمت اليه الحائله^{١٥} والمحيضة^{١٦} فهذا من غوامض الالهي^{١٧} التي لا يسمها
الا المظهرون . فان الناس في منشآت القرآن بين الجباري و عبيان ، منهم من اول
الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الآ^{١٨} خروبة من الجنة والنار والحساب والميزان .
ومنهم من حمل الجميع على التمجس من دون المحافظة على تنزيله تعالى .

١- ما ملك ان نسجد لما حملت يدي سورة ٢٩ آية ٧٥

٢- سورة ٦ آية ٧٢ ٣- سورة الاحمال ٨ آية ١٧

٤- سورة العائد ١ آية ١٤

٥- هذه الرواية مستعينة في كتب اصحاب الاسماء واشيائها المشتركة وتدل على ان اصحاب الحقيقة من مولا
امير المؤمنين و قد لعبت على الباطل والباطل والاطمئنان والسلام

و منهم من اول البص و قرء البص كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد في البصاء فاولوها و كل ماورد في باب المعاد فترروها و اغوها على طواغرها لا شهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من - الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واحد ميس عن ميس» كابدان بشكى معصيا على بعض واجساد يتصل بعضها ببعض فلم يصلوا فط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم الآخر .

الشاهد الرابع

في سائر الامور العامة من شمة تفاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

في التقديم والساخر ، فمن التقديم ما هو بالزمان كتقديم ابراهيم «عليه السلام» على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للمعالم على الجاهل وما بالبيع و هو تقديم الملك النافعة على المعلول اى تقدم ما يستحق وجود المعلول بدونه وما بحسب بوجوده وجوده كتقديم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقديم الامام على المأموم اذا اغتير السحراب وبالعكس ، اذا عبر الباب او بحسب الطبع كترتيب العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطا الى الانسان ، واذا عكس الامر رجع التقديم مآخرا وما بالعلية كتقديم العلة الكاملة على معلولها و ماذك التقديم في الزمان ، الزمان

١ - نقل من بالبريد السعدي : وانتم احقتم علمكم من حيث عند حيث ، انما احدهم علوما عن العلم الذي لا يتوب

٢ - في السج المستوفى : اى تقدم ما يبيع بعد محسوس ما معلول ولا حصة بوجوده وجوده

٣ - كترتيب البرم - دط - آون

بحسب هويات اجزائه وفي الشرقي، الفضيلة وفي الرقبى الغرب الى المبدء المحدود وفي الطبيعي اسل الوجود وفي العلوى الوجوب .

بحث و تحصيل

قد اورد الاشكال في عروض التقدم والتأخر في اجزاء الزمان من جهة انه لو كان متاظهار الزمان لكان للزمان زمان وهكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان في عروضها و اما اجزاء الزمان وهي بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشيء آخر .

وفد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله بتشابه الحقيقة فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقص لذاته و كل ماهية حقيقة اتصال التجدد والتقصي ، يكون اجزائه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضرورات هذه الحقيقة

مراجعة البحث و تحصيل

قيل : ان المضامين يجب ان يكونا متعينين والتقدم والتأخر من باب السضاف . واجيب عنه في كتب الحكماء بان اضافتي التقدم والتأخر اما يرضان في العقل لجزئين من الزمان باثما اذا حضرا في الذهن و لاحظتهما العقل بهاتين الصفتين حكم باثما كذلك في الخارج .

تحقيق عرشي

ان التقدم والتأخر في اجزاء الزمان لا يتأنيان معيتهما في الوجود بل هما عين

معتهما فيه، فالمتصافان يجب أن يكونا "معين في نحو وجودهما سا هما متصافان و نحو وجود ابغاض الزمان هو انفصالها التجددي ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود .
واما الذي حصلوه فليس فيه جدوى" و ذلك لان التصاف كما بوجوب المعية في الفعل كذلك بوجوب كون المتضامين بحسب نفس الامر معين في الوجود كما لا يخفى

حكمة مشرفة

ان ههنا نوعين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الحصة المشهورة لم يعثر عليهما العموم لغاية دقتهما و لظافتها .

احدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقبة . ولكل من هذين برهان واحد بحوجان الى كلام متصل لا يلحق بهذا المختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تحلته في اسائه و نزله في مراتب شئونه اني هي انحاء وحوادث الاشياء بتقدم و تأخر بدائه لا بشئ آخر ، فلا تقدم متقدم ولا تأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثاني . بان الجاعل والمحمول اذا كان لكل منهما شئبة و وجود ، فتقدم الشئبة على الشئبة من جهة انصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود فتقدم بالحقبة .

واما تقدم الوجود على السامية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجودا بالذات والسامية بالعرض كحال الشخص و ملله او عكسه في امر آت .

الاشراق الثاني :

في الواحد والكثير

الوحدانية مساوية للوحدانية في سدها على الاشياء بل هي عيه ولهذا نوافقه في القوة

والضعف ، فكل ما وجوده أقوى كان وحدانيته أتم ، هي كونها أظهر من أن يعرف ومتى حاول تعريفها كان دورياً ومن أحوالها الهووية والتجانس والتعاضل والشباب والتساوي والتناسب. وفيها شوب كثرة كما في مفاصلها شوب وحدة كالعبرية والحلاف والتناقض والتضاد .

فألوحدة على ضربين ' حقيقيه' وغير حقيقيه' وهي ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها وهي أما مفزومة^١ لتلك الأشياء أو عارضة لها .

فالإنحد في النوع «مماثلة» وفي الجنس «مجانسة» وفي الكيف «مشابهة» وفي الكم «مساواة» وفي الوضع «مطابقة» وفي الإضافة «مناسبة» . وظاهر أن جهة الوحدة فيها يرجع إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة^٢ إلا أن لها مراتب في القوة والضعف . وأقوى الأشياء في هذه الوحدة هو ما لا كثرة فيه^٣ أصلاً وغيره وقد يكون واحداً حسيّاً وفديكون واحداً نوعيّاً وقد يكون واحداً عدديّاً أي شخصياً وهو إما أن لا ينقسم في الخارج أصلاً أو ينقسم والثاني فديكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذالوضع كالنقطة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعمل والنفس وانما اشترط كل موجود بفعلة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى أن العشرة في عشرته واحدة كل هي لنفسه واحدة ولغيره عشرة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل وحشياً ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل .

فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي وأحق أقسامه ما لا ينقسم أصلاً لأن في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحلل إلى ماهية وجود ، ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة أو فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي . والواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكونها ذهنية

١- كلمة معضلة ليست في النسخ المطبوعة ٢- من مصراع النسخ : وأقوى الأشياء في هذه الوحدة هو ما لا ينقسم أصلاً . ٣- لكون وحدته معضلة كدلت - آبق .

هو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وعما غير الواحد بانوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :

في التقابل

فداشرفا الى ان الهو هوية من احوال الوحدة ، كما ان العبرة من اقسام الكثرة .
فمن انحاء العبرة التقابل والتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معا في شيء واحد
من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافي القضية وحدها
بل وفي مثل قولك مرس ولا مرس ، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان
واما قولهم : تبيض كل شيء رفعه ، فلا يكون الموجبة شيئا للسان بل يصدق
عليها سلب سلبها ، بحث ثقلها ، لان التناقض من النسب المتكرره ولا حاجة الى التاويل
ان المذكور اعلم من الرمح والسرموع به .

والثاني : تقابل المتضادين وعما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر
كاملة والمعلول ، والمضاف الحنبقي هي الاصاغة لا الحصول عليه ولا التركيب منها
وهو المشهورى وهكذا في كل مقول .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع
واحد ، بينهما غابة الخلاف كما في اصطلاح الالهيين ، او المتعاقبان على موضوع واحد
من غير اجتماع كما في اصطلاح المطفئين .

واعبر جماعة : المحل بدل الموضوع ثابتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم
ما هو الحق في ذلك .

والرابع : تقابل العدم والملكة فالمليكة في المشهور هو القدرة للشيء على امان
بأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم اتفاقاها مع بطلان الاستعداد
في الوقت الذي من شأنه ان يكون به كالمشي لا كالجهر وقبل تتم البصر .

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء أمر عما فيه إمكان وجوده أو في بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بذهاب الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردود به التي هي قبلها وعدم البصر السمكين في حق الشخص الأعشى وانتفاء الحياة للمرثة الممكنة - لنوعها ، كل هذه عديمات و ليس هذا عدماً بحثاً لاشتراط الإمكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمة "عرشية"

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ^١ من الأشياء لست أقول : لا يشي لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهي من عوارض الماهيات و ذلك لانه لا يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هي هي ولا نجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضه لكن يجب عليك ان نلطف نفسك وتأمل فيما اسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهية انها على أي وجه حتى تشيئين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

بحث و تحصيل

او لعليك تقول حسب ما وجدته في «الشفاء» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ^٢ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فلبس كل موجود بواحد» فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة^٣ .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المتقدمين ما يراد منه في مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١- وقد قيل هذا الكلام في حواشينا على هذا الكتاب مارجح

لاموجود ولا معدوم و ان اردت ان الشئ^١ الكثير بما هو شئ^٢ كثير موجود في الواضع سلمناها ، لكن الكبرى ممنوعة اذ الكثير بما هو كثير كما انه موجود فكذلك هو واحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدة^٣ تقابل كثرتة .

لست اقول : ان الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع والوحدة^٤ لتلك الكثرة ويكون موضوعاها متغايرين كالمنزلة التي يعرض الجسم ويعرضها الوحدة ، فوحدة الكثرة^٥ لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة^٦ المطلقة يقابلها الكثرة^٧ المطلقة ، كما ان الوجود الخاص الذمهي او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه العدم المطلق في مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثير المقابل له غير موجود .

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الاحاد^٨ بمجرد اعتبار العقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها واحدة و زيادة الكشف والتحقيق يطلب في الاسفار الاربعة^٩ .

مرآة الحق في معرفة حقائق
حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة^{١٠} ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها في الالعيان بل انما زيادتها في التصوّر .

والمعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انه صرح في بعض المواضع بان الوحدة في المتصل الجوهرى عين متبليته^{١١} والاتصال بالمعنى

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ن المجلد الاول ص ١٢٢ ، الى ١٢٦

٢- وقد سرح الشرح بهذا في الشفاة نقل كلامه المصنف في الاسفار على سبيل التفصيل و اورد عليه بوجه

الذى هو فصل الجسم لا شك^١ انه جوهر عنده و سائر الحكماء من اتباع ارسطاطاليس ،
فالحق الحرى بالاثبات^٢ والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الوجود -
العينية المتقدمة عليه لامن لواحقه المتأخرة عنه .
واما الماهية اذا اخذت بنفسها من حيث «هى» فلا يحلو ايضا من ثبوت^٣
وحدة ، الا ان للمقل ان يحردها من كافتة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و
عروضها ايها . فما اشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحس^٤ اتهمائى^٥ واحدا حقيقة
متناير مفهومها .

حكمة^٦ اخرى مشرقية

ومن المتشاهات الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد الحقيقي ب تكراره -
العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الاشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد
مثال لاظهار الموجودات ، وجود الحق ونعوتة وكون الواحد نصف الاثنين وثلاث التثنية وربع
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات
وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الا^٧ مكائبة بالماهيات .
ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة مه حقيقة
برأسها ، موصوفة بخواص و لوازم لا توجد ان فى غيرها لذا فشتت فى حاله^٨ وحال
مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لا تزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب
عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى^٩ .

١- من ستر النسخ : فالحق الحرى بالاثبات . والظاهر انه غلط

٢- ولا يحلو ايضا من شروط وحدة - غلط

٣- فتعديس ايها -، الخ - غ - د - د - آ - آ

٤- فى نفس القسم : اذا فشتت حاله من دور كلمة مه .

فقول : الواحد ليس بعدد ، انتهى اهل الحساب والقياس والعقد ليس بواحد ،
لانه يباينه مع انه عين الواحد الذي يتكرر ، والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره .
فلذلك ان نقول : لكل مرتبه انها مجموع الاتحاد و ان نقول : انها ليست مجموع
الاتحاد ، لانضافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الاتحاد جس لكل
مرتبه و كل مرتبه نوع برأسها فلا يتبدلها من امر آخر غير جميع الاتحاد و ليس فيها
شيء غير جميع الاتحاد فلا يزال ثبت عين ما على و نعى عن ما ثبت و هذا امر
عجب هو بعبه كما قاله العرفاء من : «ان الحق المنزه عن نقائص الحدان بل عن كمالات
الأكوان هو الحق المشبه و ان كان قد تميز الحق بإمكانه و تمصه عن الحق و الحق»
بحوجه و شرحه»

شك وتحيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم تنضاد بعضها مع بعض و كذلك الاشتراك
في الجنس البعيد لا يمكن في امتناع الاجتماع فان الطعام يجمع مع السواد و هنا نجد
معولة الكيف فلا يتبدل من كون المتضادين نجس جس قريب ، فالسناد ان بالذات هما
الفصلان على ان الفصلين لا بشر كان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتيهما
اذا الجنس عرضي للفصل و ايضا لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد
و لعدم استقلالهما في الوجود والجعل .

فالعصبي عنه ان الجنس والفصل متحدان في الوجود و هما على النوع في الخارج
فالصفات العينية للفصول هي بعضها صفات الانواع و التضاد من الاحكام الخارجية ، وان
كان منشأه الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذلك التعاقب

في الخلول لأن الخلول نحو من الوجود والوجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصغات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاقتسارات .

الإشراق الرابع :

في العلّة والمعلول

الوجود ينقسم الى علة و معلول فالعلة هي الوجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه متى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شيء منه .

ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول شخصي في انعدام وجود الشيء بمقتضيات اجزاء علته ولا حاجة فيه الى تحليلات ذكرها اذا علمت ان الامر واحد هو عدم العلّة الناتجة بما هي علته تامة .

وقد يقال : العلّة بازاء ماله مدخول في وجود الشيء فيمتنع بعدمه وان لم يجب بوجوده و هي بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اي بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجار للسرير ، والغاية مالا جلها وجود الشيء كحاجة الاستواء عليه و هي علة فاعلية لغا عليه الفاعل بساھينها و معلوله له في الوجود فهي غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلّة الغائية ما هي مثله عند الفاعل لا الواقعة عينا فكذلك الغاية الواقعة في العن هي ما يرجع الى الفاعل ، فالتجار للسرير لاجل الجلوس او الباني للبيت ليسكن غيره او الماشي لحاجته مؤمن او لرفاهة فلان كلهم انما فعلوا افعالهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١- على معلول واحد شخصي = فاعل - آخر ٢- من معنى النسخ : نسخ مرة

عنه الأفعلى ثابت ، فلا بد^١ في تجدد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والنسيير وما هي الحركة ، واسبقها الدورانية [أي الحركة الدورانية] فلا بد لها من قابل ذي فوقا تأثير من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امساك الا ماشاء الله .

وقد يثبت في بعض كتبنا^٢ ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لا يتعلق بعينه ولا يتقيد بغيره [مخصوص] و هو الحري بان يكون مداه الكل .

وثانيها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطباع والمواد والاجسام وثالثها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله^٣ وانساعه على طريقة علوم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المتدرجه تحت الطباع النوعية او الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحمانى» و هو الصادر - الاول عن العلة الاولى^٤ و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى في جميع السماوات والارض في كل بحسه .

وليس هو الوجود المتزاعى^٥ الذى هو كساير المفهومات الكلية وله ايضا وجود خاص يتقيد به في الذهن والى هذا السراتب وسمت الاشارة في كلام بعض - العرفاء حيث ذل «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود السفيد ازده»^٦ ومراده^٧ من الاثر نفس الماهيات اذ هي ينزله^٨ الفيود للوجودات الخاصة و هي

١- الاسفل الارسة فيقول العرفانية و كتاب المشافىط مشهود ١٢٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المعنى مولى محمد حمر الكركردى و حواشى السيد خلال الدين الانتسابى ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢- و قد يتوهم : انه على هذا التفسير يلزم ان لا يكون الوجود المنبسط حصلاً بغيره اي لا يكون متولداً و قد ذكرنا تعليق الحق في حواشينا على المشافىط ذكرناه على شعر الاختصار من حواشى هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣- واعلم ان هذا التعبير قد ورد من كثير من العرفاء

٤- والمراد من الاثر : دعا

ليست بمجمولة^١ إلا بالعرض و لهذا يقال لها الاكثار دون الاعمال وذلك لان فعل الفاعل^٢ وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس النفاذ عليه والمجمول اولا^٣ عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجمول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صبرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤون اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسعار^٤ احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها منتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مغلوبا لها في حد نفسها فينتقد عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بمدحاصلة ام لا فضلا عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها و فاعلها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها منتقرة الى العلة لم يسكن اخذها من حيث هي هي ، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجمولة^٥ كان مفهوم المجمول محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل السعاري فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة الشخصيات ويستع ان يكون التشخيص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجمولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجمل فيها اولا ،

١- لان الزوال عامل : عامل - آت - لائن

٢- ذكر المصنف الملائكة ونداء حجب هذه الالوية في الاسعار والمجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ في ص ٦٨٨٧ و

رسالة المشاعر ط ١٢٨٤ هـ في ص ١٥٦ و المشعر السابع ص ١٥٨٩١٥٧ الى ص ١٦٧

والأول مستحيل إذ لا تعدد في سرف الشيء بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

وأما الثاني، فإنها كانت مجموعة واحدة معها لو كلها جعل واحد فهي الأول يلزم الترجيح من غير مرجح لأن نسبتها إلى الجميع واحدة وفي الثاني يلزم خلاف المفروض أو الناقض .

والرابع: إذا كانت الجاعلية والمجموعية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجموع من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهيات أمور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم أن يكون الجواهر والأعراض كلها إلا المجموع الأول ، أمورا اعتبارية .

والخامس : أن شخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زائد عليها عارض لها وعدا لقوم : أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد . والمتحققون منهم على أن الشخص بنفس الوجود لأن الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها إليها واحدة ، فما لم ينخصص بواحد منها لم يصدر عن الملة ، فالمجموع بالذات إذن ليس نفس الماهية بل الشخص أو هي مع حيثة التعيين لو الوجود أو ما شئت فسمه فاتمخ الفرض .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه الوجود لا نقول : الماهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهي من حيث ذاتها أن كانت موجودة وكانت واجبة بالذات والأل كانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت والتخيرا اما بانضمام شيء إليها أو بانضمامها إلى شيء ، فإثر الجاعل أولا بالذات هو ذلك الشيء أو الانضمام .

لا يقال: الجاعل صيرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها إلى الغير ، بعد أن لم يكن كذلك بعبئة ذاتية .

١- والتفسير - خط و نسخة آتت و ليس : والتعبير اما بانضمام شيء إليها أو انضمامها ...

لأنا نقول : فالمجمول هو الضرورة فلم يكن بها هي كذلك والا لزم انقلاب الماهية و هو مستبعد بالذات .

ظلمات وهمية بطردها أنوار عقلية

ان قدماء الفلاسفة كألهم لم يورثوا اختلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين .
المعروفين عند الجمهور وهما جسيمة غير ما ذهبنا اليه من مجعولة سنسخ الوجود .
ومن المتأخرين^١ من أبطل كون الوجود معلولا^٢ بأنه : لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولا^٣ لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الأشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكأن علة صالحة لعلة كل وجود .
والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجه والفني^٤ والعدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كلية لها افراد متشابهة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علم ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او غيره ، نعم ينتزع منه امر يصدر عام وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوهها . فالوجود بها هو وجود من غير انضياغ شيء اليه يكون علة ومعلولا والوجود العلوي بذاته غير الوجود المعلوم لا بانضمام صلبة .

و ربما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجوده من الدلائل ليستنى على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطربان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف

يسكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلوم . ونحن بفضل الله و نأيده فككنا هذه -
المتقدم و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتياجات للراغبين ان اثر العلة هي ضرورة الماهية موجودة كما هو -
المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى تفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية
نسبة وجود المحمولي او الرابطي الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا ضرورة -
الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد
مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بشيء
ومن احتياجات الغائبين بمجمولية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراق من ان -
الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية
فجوهر المعلول مثل لجوهر العلة والعلة جوهرتها تقدم من جوهر المعلول .

ويغرب منه ما ذكره بعضهم اننا نعلم بالضرورة ان الامر الاول للجاعل ليس الا -
الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الانساق بالوجود
ونحوه من الامور الاعتبارية ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧</}

مقاومة عريضة

ان مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتباريا ذهنيا وقد اوضحنا ان -
الوجودات الخاصة هي الحقائق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى ' علاقة ارتباطية -
اذا قطع النظر عن وجودهما ومن العجب ان بعضا من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا -
التشكيك في الذاتيات بالاعدمية وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان محسب
ماهية عليه لبعض لكان التشكيك عابثا في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض
في المذهب .

ثم بعد ان سلطنا العرض ان الوجود امر اعتباري فلا سلم ان مصداقي حمل -
الموجودية على ماهية اما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورهما
عن الجاعل حتى ينزع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كف ولو كان الا - مر كذلك لزم
انقلاب الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان السكن اذا كان في ذاته
مصداقا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود دائما فكيف يمكن ممكنا بل واجبا ولا
يجدى الفرق بين حمل الذاتي على شيء وحمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشيء ما صدق
عليه بلا ملاحظة ' حيثية اخرى غير ذاته بشيء او تعليلته و حمل الوجود يحتاج
الى ' ملاحظته ' حيثية اخرى ' هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان تكون مأخوذا
في المحكي عنه بالوجود و هي المصداقي لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذا
اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذا فبكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب
عليه اما المجموع و اما تلك الحثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل
نفس الماهية فقط بل شيء آخر اما مركبا او بسيطا .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلة الفصلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليفه : ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحث القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته منشخص بذاته عالم بذاته اعني بذلك ان مصداق العمل في جميع صفاته هو كونه البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انشترع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بداهة بخلاف الاول .

ثم قال : وهذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس غيا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو محمول العبر فالمحمول في الجميع زايد بحسب الدهن الا ان الامر الذي هو مبدء النزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثنه مكتبة من التفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى وهذا سريع منه في ان التفاعل امر وراء نفس الماهية .^١

مركز تحقيق كاميون علوم

الاشراق الخصائص :

في بعض احكام العلل الرابع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالاسان و منه ما ليس له الا الفاعل والماعية ، كالمقول الفعالة و مثل هذه تكون صورتها ذاتها .

١- مراده من بعض الاجلة هو المتعلق المتواري في حواشيه على التبريد

والعموم الباحث عنها يسمى "سواء المسافرات وما يتجلبق به جسيمه" الأسباب
يمكن أن يكون عليه برهانان لمتيان من علميين محتلمين اعلى و اسفل
فالطبيعي يعطى برهاناً لمتيان في تشابه الحركة الاولى "مثلاً مادامت المادة وانصودة
موجودتس وهما من العلل المتعارفة .

والعلاوة بمعنى البرهان الذي الدائم مطلقاً من العلل المتعارفة و هي الفاعل
والغاية وما ينشعب فيه الاسباب يكون علته هوامه غير علته وجوده . وما لم يكن له
الافاعل والغاية كان ما هو و لم يحر فيه شيئاً واحداً والبراد من هذه المعومات هو السبب
المتعارف ومن علته الوجود هو السبب المتعارف كما او ماأنا اليه .

توحيد عرشى

ثم انك اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها شيء واحد
موجه من حد نقصان له الى حد كمال فان التجار بالفعل ليس ذات شخص انساني
كيف كان ، بل مع تهيئته بالآلة والوقت والمكان وغيرها وليس في الحبب ايضاً باى
وجه كان استعداد قبول الشعر بل مقاربه بين التجار كأنها شيء واحد محرك في
الاضاع .

ثم لكل نحر من الفاعل والفعال من الدابل سورة خاصة متصلة في الاستحالات
والتشكلات و لها غاية هربة موصاة بها وهكذا اتصلب الاستحالات و نواردت الصور
على الاتعالات حتى انتهت الى صورة اخره هي غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية
ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و علته غايته من جهة .

نصيب

ومن ههنا يعلم وجه صحة ما ذهب إليه القدماء من إثبات الشوق للهوي^١ إلى صورتها وإن استعده الشبح في الشتاء عنه إلا^٢ سعاد^٣ واستدل على بطلانه بوجه تفصيلي مشروح تم إثبات العشق لها في رسالته^٤ ونحن قد أوردنا كلاماً مبسوطاً في دفع ما ذكره في الأسفار^٥ وعلمنا في بيانه رسالته^٦ منفردة^٧.

ذكر تنبيه

حكم الشبح الرئيس^٨ في مباحث العلة من الهيئات الشفا : بأن العلة الفاعلة لا يجب أن تفعل ما يشاءها . ومثل ذلك بالنار فإنها تسود والحركة فإنها تسخن ثم حكم في رسالة العشق^٩ : بأن كل مسعل يفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . ومثل ذلك بأمثلة أخرى^{١٠}

و اجاب عن النقص : بأن^{١١} الشمس تسخن ونسود من غير أن يكون السخونة والسواد مثالها بأن كلاماً في المؤثر القريب المباشر ولا شبهه في أن هذين الحكيمن منه مضافان وما ذكره لأبني مدفع الشافص لأن^{١٢} الماعل في أمثلة ما ذكره في الشفاء قريب مباشر للعمل .

١ - أوائل طبعها في الشفاء : ص ٢٤ و ٢٥

٢ - و قد ذكر الفحص العلامة بحث سقيا في وفي الصورة في مخصص في الأسفار : الأسفار الأربعة ط ١٢٨٢ هـ في المخطوط الأول اللغة المصرية ص ١٩٦ : في حال شوق الهوي^١ إلى الصورة : ص ١٩٦ هـ وتقرير كلام الشبح : سلازم بدليله : الأسفار الأربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ هـ في الباب أن جميع الصور حركات فلهذا^٢ في رسالتي ص ١٢٩ و ١٣٠ هـ و قد زيد كلام الشبح ونقلا : أن ما ذكره [الشبح] لا يعيد إثبات محض العشق إلا على صفت من التشبيه : ص ١٣٥ هـ كلام الشبح في رسالة العشق :
٣ - الهيئات السعد طبع ١٣٠٥ هـ في ص ٥٢٧ هـ نقول : أنه ليس التعامل كل ما أضاف وجوداً أماد بل معصه
٤ - رسالة العشق ليس حسب عهدها و بالاصطفاء كلام الشبح في أمثال هذه العسائل معطرية

والحق أن التساعل يؤثر بوجوده في وجود المعلوم والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متساوية منواته هي الكمالي والنفسي ، وأنا اختلعت من جهة نعتاتها الكلية مساواة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فأتتها كلها متساوية إذ ليست إلا وحدات متكررة ، و هي أيضا متخالفة المعاني الوعنة إذ لكل مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما لغيرها

الأثر الخامس :

في شيء من العرشيات الالهامية في احوال هذه العال . و هي سبعة :

الأول : أن السدء الفاعل بالنفاس الى الماهية الوجودية المعلومه فاعل وبالسببه الى نفس الوجود الفاضل عليها من قدر لا فاعل ، لأن هذا الوجود غير مباشر له و اما بالنفاس الى نفس تلك الماهية بما «هي هي» فلا يكون له سببه ولا تخويم أصلا كما علم

ولهذا قيل . الاعيان الثابتة ما شئت و اتجه الوجود . و ان هي الا اسماء سميت بها اسم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان (١)

الثاني : أن الصنوعة في كل شيء تمام حقيقة عسواء كانت مجردة عن المادته او مقترنة وانا حاجتها الى المادته ليس لذاتها ولا لوجودها و شخصيتها الذاتية بل لما يمرض لها من اللواحق اللازمة لشخصتها من الكم والكيف و غيرها فالسرير ، سرير بهيته لا ببدائه و العرش ، عرش بصورته لا ببدائه .

الثالث : أن المادته للشيء مادة له بما هي مهية لا بما هي مديئة والا لكاف

١- من سورة ١٧ آية ٦٩ - الفاعل من اسماء سميت بها اسم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان سورة ١٧ آية ٤٠ ما يمرض من دونه الا اسماء سميت بها اسم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان سورة ٢٢ آية ٦٢ - ١ من الا اسماء سميت بها اسم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان

صورة لامادة فسادة السرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبته بل بماله قوّة قبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوة متشاوّهة النقص والقصور. ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الحشيشة لا بما فيه فعلية صور العناصر وهكذا الى ان ينتهي الى الهولي الاولي والقوة المحضة التي ليست فيها جهة فعلية اصلا الا قوة كل شيء ولهذا يقبل الاشياء كلها على التدرج فيتحد بكل صورة شيئا بعد شيء كما اتحد العقل بكل صورة دفعة اما الرهان على ان العقل جميع الموجودات التي دونه مستعلم في مباحث النفس وقد اومأنا اليه ايضا واما على ان الهولي يتحد بما يتصور به فتكونها قوة كل شيء ليس فيها جهة فعلية اصلا، ولا تكافئ مركبة من صورة ومادة اخرى فبسلسل الامر لا الى نهاية، و ينتهي الى قوة محضة وكل قوة فالتركيب بينه وبين الصورة احدى لا اقتسابي اد لو كانا موجودتين متغايرتين هي الخارج ثم يكن احدهما قوة والاخرى فعلة، ينكشما يكونان فعليتين هذا خلف. واذا علم هذا في التركيب الاول فليس قياس التركيب الثانوي لما ذكرنا ان جهة المادية هي القوة والاستعداد لا الحسوس والعملية.

اولا نرى ان الاول جسيم الفلكية لا يحصل منها شيء آخر لتعامية صورها وعدم كونها عنصرية.

الراجع: قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غير داخلية في حقيقة المركب العنصري الطبيعي كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هي من شرايط وجودها وبثاتها فهي موجودة وليست مخلوقة كما زعمه بعضهم وحكي الشيخ ان هذا المذهب احدث في زمانه وذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الاتعادي بين المادة والصور لا بوجب زوالها كما زعمه بعض المدققين^١.

١- و هو السيد السيد ميرزا حسين الشيرازي المعروف بالسيد الفاضل وقد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر والاعراض من الاستبصار لاربعة ١٢٨٢ هـ في ص ١١٨ الى ١٢١

الخامس : ان الصور النوعية حواهر عند اتباع المعلوم الاول و اعراض عند اتباع الروافين و عندما هي عين الوجود الخاصة و الوجود ليس بجوهر ولا عرض فهي ليست في هويتها حواهر اولاً اعراضاً و ثانياً جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المنعوم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهية .

السادس : اننا قد وضعنا قاعدة لا تستلزم كون الجزء الصوري للمركب جوهر او عرضاً و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضاً ان المركب ملبسعى او صناعى ابتناها في كتاب «الاعراض» من اراد الوقوف عليها فليراجع اليها^١ .

السابع : ان الامكان اى الاستعدادى المذكور في تعريف الهولوى^٢ انها جوهر مستعدة ليس المراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود المستعد^٣ والمستعدة له ، الوجوده في العقل بعد تعقل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاضافة و هو كون الشيء بحيث يكون له امكان قبول الاشياء وهكذا الحال في اكثر العصول التى يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاضافية كالحساس والتاملى والرطب واليابس وغيرها من القوى التى يعبر عنها بافعالها و انفعالها

فعلم ان تعريفات القوى بافعالها و انفعالها الذاتية تعريفات حديثة مأخوذة من مبادئ العصول الذاتية ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر المقابل للابعد كما هو مذكور في الاشارات حذراً لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الامام الرازى بان التابلية من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطوسي» في جوابه : ان التصل هو المقابل لا التابلية ، اد لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نص المعنى الاضافى بل لا^٤ المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او ينصف بالتابلية ، كما مر^٥ .

١- و قد عرضنا التسعة الثلاثة لتوها ايضاً في الاعراض و الاعراض مفصلة و من الامور الباعثة على سحر الاعراض . الاعراض ط ٩٢٨٢ هـ ق من ١٢٤ ١٢٥

الاشراق السابع :

في "الامكان" والوجود، والقوة والفعل و في اثبات الطبيعة
في كل "متحرك" و في سبب الموت الطبيعي ، و في الاشارة
الى "حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا والاخرة

الامكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا
يوسف بها مالا مادة له في الخارج ولا في نفس الامر فالمتبدعات اما لها في نفس
الامر الوجود والوجود و هي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي مع قطع
النظر عن استنادها الى جاعلها التام ، عدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه ، فهي
ممكنة لا في نفس الامر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذا لامكان مفهوم
عدمي و عدم الشيء في نحو من نفس الامر لا يوجب عدمه في نفس الامر فالمتبدعات
ضرورية الوجود هي الواقع ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات .

ونسبة الامكان الى الوجود نسبة النقص الى الكمال و لذا يجامعه .

واما امکان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن -
الوجود لا واجب ولا ممتنع ، فلا يشك في من مادة او موضوع او متعلق به بحمل امكانه .
و هذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود ، ولهذا
يتفاوت قريبا و "بعدا" بالقرب استعداد البعيد قوة .

والقوة قد يقال لهذه التعبير^١ في آخر من حيث هو آخر سواء كان فصلا او
انفعالا و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال و ان لا يصدر و هي -
القوة التي يقابل الفعل^٢ ، و يقال لما به يكون الشيء عرضا متاثر عن مقاوم ويقاظه الضعف

١ - ما يند للضر في آخر الخ فاص

٢ - متاثر للفعل - غير

ثم 'قوة' السمع قد تكون ، حيث نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء وفي -
 الشمعة قوة عليهما جميعاً وقد يكون قوة على واحد أو أمور محدودة .
 وهي 'المسؤولي الأولى' قوة الحسب إذ لا صورة لها ولكن بقوى بنوسط شيء
 على شيء .

وقوة الفاعل قد يكون محدودة ، نحو امر واحد كالنار على الآخرين وقد يكون
 على أمور كثيرة كقوة المختار على ما يختار ، وقوة الباري على الكل .
 والقوة الفعلية المحدودة إذ لا تترك القوة السمعلة وحسب العمل والقوة الفعلية
 قد تسمى قدره وهي إذا كانت مع : نور ومشبه وقد بطل أن لها ليست قدرة إلا ،
 لما من شأنه الطرفان العمل والترك وأما الفاعل الدائم والمنكسرون لا بسوئه فادراً .
 والحق خلافه من فعل بشيئة بصدق عليه أنه «لو لم بشأ لم يفعل» سواء اتفق
 عدم البشيئة أو استحالة وصدق الشرعية لا بتوثيق على صدق طريقتها .

والقوة الفعلية قد يكون مبدأ الوجود وقد يكون مبدأ الحركة والالهيون
 يتصرفون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيدة واضمحئون بمكون به مبدأ الحريك كما مر
 والأحوال باسم الفاعل من ينظر ذلك العلم بالكلية عن الشيء من غير شوب نقص وشرية .
 ثم القوى التي هي مبادئ الحركات بعضها بفارق التلطف والشحيل وبعضها لا
 يكون والأولى يصدر عنها الشيء و ضدّه فلا يكون قوة تامّة وإنما بتمّ إذا اقترنتها
 ارادة حازمة بتوقف على علم بداع محب العمل فالقدرة فيها عين القوة والاستعداد .
 ولهذا قيل : الإنسان مضطّر في سورة مختار .^٢

واعلم أن الحركة لا بد لها من قابل و فاعل ولا يجوز أن يكونا واحداً لأن

١- من بعض النسخ المخطوطة . لما مر شأنه الطرس العمل والترك

٢- والعقل : هو التلطف و سائر الحكماء من أضافه القدرة والإرادة والاختيار من الانسجام و سائر
 الحيوانات ليست مسئلة والانساج فاعل بالتلطف بالسمعة إلى الفاعل و أكتاره .

أحدهما مكمل مفيد والآخر مستكمل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غير
ولو كان الجسم بما هو متحرك لم يسكن البتة و لكأنه لا جام كلها متحركة دائماً .
فالمحرك لا يتحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فيكون حركه
بالقوة والحار كيف يستحق نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة .

فكل "متحرك يحتاج الى" ما يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة
والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة ، تقابلها امر بالقوة
بما هو بالقوة .

ومن ههنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهولي والصورة لان كل جسم
بما هو جسم امر بالفعل وبما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متقابلان فهناك كثرة .

حكمة "عرشية"

فحقيقة الهولي هي الابداس والحدوث فلها في كل آن من الالانات المفروضة
صورة بعد صورة "اخرى" وتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة
باقية على حد واحد وليست كذلك بل هي صور متتالية على تعال اتصال لا بان يكون
متعاقبة متجاورة حتى يلزم تركيب الزمان والمسافة من غير المنقسات والى ذلك اشير
بقوله تعالى : «وترى العرش جالسة» وهي تمر "مر السحاب" .

حكمة "عرشية"

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد والاقضاء ، فيجب ان يكون
علتها ايضاً غير قارئة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .
ثم ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون غفلاً محضاً لعدم تغيره ولا نفساً من حيث

ذاتها العقلية بل من حيث كونها في الجسم فيكون طبيعة^١ اذ لا "عراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا امر سيئال ولو لم يكن امرا سيئالا متجددا لذات لم يتمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت .

ولما ما ذكرناه من: لحوق المتغير بها في الخارج من تجدد احوال قرب و بُعد من غاية المسافة ومبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذه الاحوال في الحركات الغير الارادية اما الطبيعة او الفاعل وينتهي الى الطبيعة ايضا وتحدد ما هي مبدء له يوجب تجددتها ولا يكتفى في استناد المتجدد الى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من احدهما علة لجزء من الاخرى^٢ وبالعكس فان الكلام عايد الى^٣ لحوقهما معا من ابن حنبل بعد ما كان الاصل ثابتا والا عراض ايثا ما كانت فهي تابعة .

بل الحق ان الطبيعة بذاتها امر سيئال انما ثبت وجودها بين مادة شأنها القوة والزوال و فاعل محض شأنه الا فاعل فلا يزال ينبعث من الفاعل امر ونعدم في الفاعل ثم بجبرها بايراد البديل وهكذا على الاتصال فذلك الا^٤ هو الطبيعة .
واما الحركة فهي نفس الخروج من القوة الى الفعل ولما الخارج منها اليه فهي المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اما المخرج فهو جوهر آخر ملكى او ملكى .

حكمة عرشية

وايضا الطبيعة اذا وجدت في الجسم فليست تنفيذ الحركة فيه لا^٥ ثها لو كانت

١- والعقل حسبوا الحكماء ومنهم الشيخ في الشفاء وغيره في قوله

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذ لا يجادياً أخر عن الوجود، والاستغناء عن الشيء في الوجود لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الضرر كما يتبع وجود ساير الاغراض وجودها.

وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال وذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الالاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة، فيقال: شكل نفسي و لون نفسي. كما يقال: شكل طبيعي و لون طبيعي.

فعلم من هذا: ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع. فالتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة المتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القيلتين كالفرق بين الحركة التوسطية والقطعية وكذا الان السبيل والزمان المتصل والنقطة والنقط فالحسن تدبره.

مركزية حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد والاضعف ولو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والاضعف والافتداد ويوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مسراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تطفف الماء لزوم خلوص المادة عن شوار العناصر كلها في زمان وهو مستح.

فالماء اذا استحال هواء^١ بلغ في لطافته الى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة
و اول درجات الهواء في الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بين المركبات ابناً
كالمرجان بين الجداد والنبات والوقنواي بين الشبات والحيوان والفريدة بين
الحيوان والا انسان .

انارة كَشْفِيَّة

قد اشرنا الى ان^١ مباشر الحركة الجسمانية طبيعة^٢ ، ففي الحركات الاثناوية^٣ -
الا^٤ رادية^٥ تعمل النفس حركة^٦ الا^٧ تنال باستخدام الطبيعة واما في الحركات النسانية^٨
فهي تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة الا ان مخالطها مع الطبيعة مما يصح لها عروض -
التحدد فتجدها من جهة الطبيعة لا من جهة ما فوقها .

بحث^١ تحصيلي^٢ كَشْفِي^٣

ولعلك تقول حسناً نظرت في كلام بعض الحكماء: لو استحالَت الطبيعة محرّكة
للاعضاء خلاف ما بوجه ذاتها طاعة^٤ للنفس لما حدث اعياء عند تكليف النفس ايّاهما
ولما تجادب مفعلي النفس ومفعلي الطبيعة عند الرعدة^٥ .
فاعلم ان الطبيعة التي هي فتوة^٦ من قوى النفس و تفعل بتوسطها النفس بعض -
الاتفاعيل هي عر الطبيعة الموجوده في سايطة العناصر و مركباتها فان تخير النفس
لاحدتهما ذاتي لا^٧ ثها قوة مبيعة^٨ منها هي مقام المباشرة للجسم و فلا حري^٩ اقري^{١٠}
فالطبيعة التي تستعملها النفس في حركة الا^{١١} تنال اولاً^{١٢} و بالذات غير منعوبة للنفس،
اذ هي من جنود النفس بل هي محدثة الذات معها .

١- من بصر السبح : بحث و تحصيل كشمي

بمعنى: ان النفس نازلة اليها متحققة بها في مرتبتها و اما الاخرى^١ فهي التي يستعملها ثانيا بتوسط الاولي^٢ و انما يقع بسببها الاعياء او الرعشة لانها جزء البدن بما هو مركب من الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين والبدن، بدن بالا اعتبار الثاني لا بالا اعتبار الاولي و تسمية النفس ايضا من جهة كونها مقومة له مدبرة اياه فلهذا حكمنا بان التركيب بينهما اتحادى .

و بعض القائلين بهذا التركيب لما لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجرد النفس و خلع صور الاستقسات في المركب^٣ .

تفريع

فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل^٤ الذي يقع لها به الاعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الاسلى ، و هذا خلافه و قشره ، ولا يوجب لها الاعياء والرعشة لانه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المتبين صحت .



واما سبب الموت الطبيعى فليس كما قاله اقوام جالينوس و ساير الاطباء .
الطبيعيين في بيانه من : ان عروضة لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفتتها ثم تغنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب الحياة هو سبب الموت .

و عللوه ايضا بوجود اخرى^٥ مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالا استقلال و اما اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات لجرمية

١- والقائل هو السيد السند مير صدر القصرادى وقد نقل كلامه و طبعه على مرانه من الاسناد من الجواهر والاعراض من ١٨٨٥ الى ١٩٢٢
٢- ليست هذا الجسم الثقيل الذى... دلت

أكثرها مجازفات لا توقع "ثلاثاً فضلاً" عن يقين .

فنقول : سبب الموت وحكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، إذ لها في الطبيعة غايات " كما برهن عليه و كل ذي غاية في حركاته إذا بلغ غايته وفى عن الحركة و اتخذ في حركة " أخرى " أن بقى له نقصان ينجر بالحركة " إلى أن يقلب فعلاً محضاً و عقلاً مرفقاً كما في قوله تعالى : «وَيُغَلِّبُ إِلَىٰ أَهْلِ مَمْرُورٍ» .

فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة انتقالها إلى نشأة " أخرى " فسمى له في عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لاده و حيوة " الخروبة " .

فالإنسان مثلاً " اشما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال " وتحولاته إلى عالم الآخر توجهها عريوياً وسلوكها إلى " جهة المبدء الأعلى " سلوكاً ذاتياً كما أشير إليه في قوله تعالى : «بِأَنفُسِ الْإِنْسَانِ إِنَّكَ كَادِحٌ» * إلى " ربك كدحاً " فملاقية " فإذا ارتفعت من هذه النشأة إلى " نشأة " أخرى " حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادية " امسك عن تحريك البدن فبعض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان و " نشأة " الإنسان " محيوتها الذاتية " و ترك استعمالها الآلات البدنية على التدرج حتى تنفرد بذاتها و يخلق البدن " الكثرة " لضرورتها أمراً بالفعل و هذه الفعلية لاينافي الشواهد " الخروبة " إذ ربما يصير شيطاناً بالفعل أو على شاكلته ما غلبت عليه صفاته الرديئة .

١- في بعض النسخ المحذوفة عدداً : أن بقى له نقصان يسبح بالحركة و لا يقلب فعلاً محضاً و عقلاً مرفقاً . لا يلقى أن تعالى المش اصبح كما هو الواجب للعارف باستكمال كلام المصنف " مادة "

٢- معنى له في عالم ... اذبال ... في مراتب استكمالته ... فبال

٣- في بعض النسخ : إلى حبة المبدء الأخرى " ولا يحصى ما فيه

٤- سورة الانشقاق ٤ آية ٧

نسبة "انعكاسي"

ثم ما ذكرناه في الوجه الأول من سبب الحيوة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما نحتسوه لأن الحرارة فعلها الأول في الأجسام النباتية والحيوانية تحلل الرطوبات وتقليها وحرقها في وجود الحركات والاستحالات فكلما تحلل مادة الحيوان والنبات أعدتها الله تعالى بانضياغ مادة أخرى لها من جهة القوة العادية بحرارة جديدة تفعل فعل الحيوة أقوى من الأولى لا حل وبادء المادة وهكذا إلى أن استكملت القوة التعاقبية التي هي مستخدمة هذه القوة بأفعالها واستغنت عن أصل تلك المادة أما بمادة أخرى كالنفس البانية من عسر ناسخ أو بذاتها وبذات متبقيهما ومبقيها كما في النفس الانسانية وأما سائر النفوس الحيوانية فصها سيرة آخر .

تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعي كما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر والطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس بشخص تشخصها .

تذكيرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانية هي الطبيعة أما فاعل الحركة الطبيعية فليس فيه كلام وأما التثريه ففاعلها طبيعة مفعولة مجبورة واما الارادية ففاعلها طبيعة مجبولة مطبوعة للنفس لا عاصية .

حكمة قرآنية

للنفس في أفاعيلها في هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم أحدهما لها طوعاً والآخرى^١ كرها كطاعة طبائع السماء والأرض للباري جل اسمه في إتيانها له كما قال الله تعالى: «إني طوعاً أو كرهاً^٢» فإن طاعة السماويات وإتيانها له في حركاتها - الدورية الشوقية من جهة - تحركات الملائكة العقلية والنفسية إياها فطرية - من غير معانعة^٣ طبيمة^٤ أخرى يخالفها أو قسر قاصر يمانعها وتلك بخلاف حركات - الأراضيات في انقلاباتها اللسانية وغيرها فانها تحالف مقتضى طبيعتها الاستقلالية، وأما قوله تعالى: «فالتنا آتينا طائعين^٥» فانها بعد حصول الأسماء تعدلات وقبول - الاستحالات والأقلابات ولحوق الصثور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لأنوار المعرفة والأهداء .

أما الطبيعة التي تخدم النفس طوعاً فهي التي ينبعث من ذاتها وتعمل بها الأفاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والأحالة والجسم والنسيه والتوليد وغيرها^٦ .

وأما التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركب منها أعضاؤها^٧ وتعمل بها الأفاعيل - الخارجية كالمشي والكتابة والصلوة والكف والطواف وغيرها^٨ .
والأولى^٩ باقية مع النفس في الدناء الباقية وفيها سر المعاد الجسالي .

حكمة مشرقة

قد ثبتت أن الطبيعة أمر متجدد سيال ومعلوم أنها مقومة للاجتماع الطبيعية

١ - سورة ٢٦ آية ١٤ ٢ - سورة ١١ آية ١٠ ٣ - في سر ذلك دلت

٤ - هي التناهي : صرائف يتركب منها وتعمل بها الأفاعيل ... الخ

٥ - في بعض النسخ بدل طائعين : سرديك

والاعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر - الحسيّة من حيث كونها حسيّة - واعراضها ، واقعة في الاستحالة والاقبال والسيلان فهي لم يزل ولا يزال في الحدوث والتجدد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم وهذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد لا يخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث ! فكذلك هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دار القرار وهما متضايقان من فهم مفهوم الدنيا ومساء فهم مفهوم الآخرة ومساها « ولمد علمهم الشاء الا ولى » فلو لا تذكرون ؟ .

حكمة قرآنية

لما كان العالم الجسماني بشخصيته تدريجيّة الوجود و كل تدريجي الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقاءه واحد .
فعلی هذا لا اشكال في معاد قوله تعالى : « خلّقنا السالوات والارض في ستة ايام » اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلق آدم الى نزول القرآن لان « كل يوم عند ربك كالف سنة مما تعدون » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

تتمّة

ثم اعلم انه موضوع الامكان يجب ان ينتهي الى امر يكون مبدعاً والا تسبّه

١ - : عالم الاجسام لا يخلو عن الحوادث - سيق ٢ - : سورة الاحقاف آية ٢ ٣ - : سورة الاحقاف آية ٤

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذا الامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .
 فاخطأ من قال : ان القوة متقدمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانه : كان
 قبل العالم خلأ غير متناه او ظلمة او هابطة ، و هم فرق حكيك فى الشفاء مذاهبهم ^١ .
 وسبب الامكان لا محالة يكون حادثا فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا و هكذا
 فامكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولائها اذا عقلت تلك الصفة عطلت انها امكان
 وجوده الصورة ، و هذا كصفة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها
 قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فاتصحت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم . و ان قيل :
 ان السعة معنى وجودى والامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا ^٢ : قوة
 بالقياس الى ما يسعته و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس
 الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالمسولى الى ^٣ و هى معنى عدمى لا ^٤ شأ هوة
 بالاطلاق الا انها لا يكون معرفة عن الصور كلها .
 فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى
 جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر بحيث ^٥ ان يكون بالفعل حتى يستعد له ^٦ فان التليس -
 المطلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا تكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة ،
 و قد علمت ايضا ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بد و ان
 ينتهى الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته و القوة يتصور من
 جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذهب الناس من هذه المسألة مشروحا دل شئنا وارجع كتاب اقسام السعة
 الطسعة الحجة ١٣٥٥ هـ ن من ١١٧١ الى ١١٧٧ ما ان الشيخ ، اطاب الله ثراه اول من سطا القول فى هذه المسألة
 من القوية الاسلافية ٢- بل هو قوة ... هكذا وحدها من اكثر الشيخ الصرا المعطوية

وابيضاً المثل كمالاً والسوء نقص والكمال قبل النقص و ايضا القمل خير والقوة لا يحلو من شر^١.

فقد بان ان العمل اقدم من العود سبباً بالمثبته والطبع والشرف والزمان .

حِكْمَةُ "مَشْرِفِيَّة"

ولما امكان وجود النفس الحادثه وليس كما ذكره الصومس : ان بعض الاشياء امكان وجوده بان يكون مع العادة لا فيها كالنفس الانسانيه فانها لما كانت حادثه لا بد وان يتقدمها امكان وماده حامله لا مكانها لالوجودها فانها غير موجوده في الماده بل مع الماده .

قالوا : فعمل ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في ماده يقوم بها - الموجود^٢ وهذا ليس للنفس و منها ما يكون في ماده يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لغيرها .

والذي ذكره غير موجه بان الامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرءوه نسبة النقص الى الكمال^٣ فان يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الامكان لا امر يحصل في الماده من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مغارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً^٤ و منبئين لك كيفية حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المفقولات البادية اتمت الى معقول ضعيف المفقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهولي^٥

١- في بعض النسخ و منها النسخة : ناط و سجد ورائه منها ما يكون في ماده يترجح بها احد الطرفين وهذا

٢- يحصل لغير العادة من الصور ... الخ كقول

للفنس لغيرها .

فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة ينتهي إلى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معمول الوجود بالموء كالقوة العيالية وما يجري مجريها فيكون فيه قوة وجود = المفعولات بالفعل فينشد بها كما ينشد الهولي بالمحسوسات ويخرج من القوة إلى الفعل فيكون عقلاً و مقتولاً كما يخرج الهولي من الموء إلى الفعل فيكون حاشاً و محسوساً كما سيجي^١ فالنفس جسمانية الحدوث روحانية المعاد

ثم^٢ الأولي في طريقهم أن يقولوا: «إن الأمكان لشيء بالذات إمكان لشيء آخر بالعرض^٣ فمادة البدن بإمكانه يستدعي وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشري ولنا لم يكن وجود مثل تلك الصورة إلا و يكون معها عطره فينض على المادة بأعدادها هيبة^٤ كماله يحدث معها جوهر روحاني لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه .

تفريع ثوري

فقد تحققت أن صورة الإنسان آجر انساني الحسابية و أول السعادي الروحانية ولهذا سماء معظم طراز عالم الأسماء و سنين أن الرتبة المسماة بالعقل الهولاني هي صورة الصور في هذا العالم و مادة المواد في عالم آخر قائمهم و اعتم .

الاشراو التمس :

في الحركة والسكون و إثبات الحركة في الجوهر الصوري .

واعلم أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فهو إما أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة ، و قد جرت العادة بشبهة هذا الحروح حركة دون الأول و هي فعل و كمال أول للشيء الذي هو الموء من جهة ما هو بالقوة فإذا الجسم مادام في مكانه الأول مثلاً ساكناً فهو منحرك^٥ بالقوة و واد إلى مكانه المصبود بالقوة فإذا تحرك

حصل فيه كمال أو فعل لكثرة بعد بالقوة هي السحنى الذى هو المقصود من الحركة .
 فالحركة إذن كمال أول للشيء لا من حيث هو انسان أو فرس أو تحاسن بل من
 حيث هو امر بالقوة فهي وجود بين قوة محضة و فعل محض .
 وثمن قوم : ان الحركة هي الطبيعة اعنى جوهر الشيء الصورى و ليس كذلك بل
 هي متحركة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علب من طرفتنا ، فان الحركة هي نفس
 الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالاتى مكان و نظائره .
 فالسود ليس سوادا اشتد بل اشتدادا لموضوع في سوادته فلس في الموضوع
 سوادان ، سواد اصل مشتمل و سواد زائد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع
 واحد ، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة
 لا السواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول و يدخله في نوعه الثانى .
 قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمرآح لا ثباتها بالية ، والمزاج امر سيال متجدد
 فيما بين كل طرفين من انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع
 غير متميز عما يليه بالفعل كمال الحدود والنقط في المسافة الاينية غير متميزة بالفعل
 وكل انسان يشعر من ذاته امر واحد بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوته
 الطبيعية السارة هي جسم واحد بمعنى الاتصال الى انهاء العمر .^٢

حكمة مشرقية

ومن ههنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية وضمان في نفسه والفائل
 بالاشتداد الكيفي و جماعة ممن في طبقة معترفون بشأن الحركة الواحدة امر شخصي
 هي مسافة شخصية لموضوع شخصي .

١ : بل اشتداد للموضوع ... الخ كمنه - مراق

٢ : في بعض النسخ بل من اكثر النسخ المحذوف : وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انهاء العمر

واستدلوا عليه : بأن الكون في الوسط ليس أمراً مبهماً بل امرٌ شخصي ، يكون الرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له فالفعل وانما له حدود بالقوة كحدود المسافة المستقيمة فإذا جار في الكبف عا. اشتداده^١ ودفع انواع بلاهاية بالقوة بين طرفيها ، وكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وانضعف فأما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والضعف اولا يبقى^٢ فان كان يبقى^٣ نوعه فما تغيرت صورته - الجوهريه في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالته لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهر آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد بحدث جوهر آخر ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع خواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنى الجسم واما في الجوهر الجسائي فلا يصح هذا لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرس في الجوهر حركة . انتهى^٤ .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين أحدهما النقض والثاني الحل^٥ ، اما النقض فيوجود الحركة في الكم^٦ والوضع فان السحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكتماً بالفعل فإذا كان موضوع الحركة لا يد^٧ ان يقوم بشخصه بمقدار او يكون بمقدار^٨ مثلاً لازم لشخصه كيف يتبدل عليه التقادير وهو باقي بشخصه بالفعل^٩ .

ولا يقع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسانية^{١٠} .

لأننا نقول : لا يد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

١- ان بعض النسخ و . وا. بعد المراتل و سدادا . فإذا جار في الكبف عدا اشتداده انواع بلاهاية

في دون اقله ودفع .

٢- في بعض النسخ ، لا يد ان يتغير بشخصه بمقدار ، او يكون بمقدار مالا لزم شخصه ، لا هو باقي بشخصه

٣- ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسائي

الجسماني لا ينفك عن مقدار وكذا الحال في الحركة الوضعية فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع .

ولا يجدي أيضا القول : بأن المتحرك فبهما هي الهيولى الأولى ' لا ثما في ذاتها امر بالقوة فما لم يخرج الى الفعل لم يمرض لها حركة في امر .

وقد مر أن الفعل قبل القوة بل انقضى جاز في حركة الاشتداد الكيفي في بعض الأجسام التي يلزمها لون «منا» أو حرارة «منا» ثم يشتد أو يضعف في أحدهما ، وخصوصاً عند من يقول : بأنه لا يكون للمتحرك إلا نصف بفرد من المعولة التي يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته

واما البحث الثاني بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز أن يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكسمال والنقص يكون كل واحد منها متحدا مع الماهية خارجا مخايرا لها عفاً بضرب من التحليل .

تقول : أن الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه بأن في وسطه الاشتداد لكن قد تغير وجوده وتبدل صورته الخارجية بتبدل ملوره من الوجود بطور آخر اشد أو اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انقضا للماهية والمعنى المشترك فيه الذاتي .

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عنه تبدل الوجود في الحركة الجوهرية : بأن ذلك تبدل لا في الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت أن وجود كل شيء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق أن تبدل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع و أن كان المفهوم محفوظا والماهية باقية بحسب حدها ومعناها .

والحاصل : ان المعالجة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية

أو من جهة 'الاشباه' بين 'صفة الوجود' و 'سائر ال' و صاب المعارضة للموجودات أو من جهة : أن الوجود في الخارج ليس ال' نفس السابعة من غير أن يكون للمسي بالوجود حقيقته 'عبية' مع انه اصل الحقائق و مستخ الساهات
فحدث زعموا ذلك انكروا ان لهاية واحدة انحاء متفاوتة في الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه

البحث الثالث دانه فانه ثبت في مباحث الثلاثين من الهيولي' والصورة : ان الهيولي' في تفرعها الشخصي ينقسم الى 'سورة' اما غير معبئة مع امر واحد بالعدد هو الجوهر المفارق النقسم كلا منهما مالا آخر بوجه غير دائر ،

ولا يزال يستمر شخصه الهيولي' بواحد بالعموم من الصورة و واحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذلك الحال في الحركة الكسبية التي اضطرب الساعرون في كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذلك اتصال جزء من النصل بوجب انعدامه كما نمر في مباحث اثبات الهيولي' من ان الجسم المتصل بعدم النصل او الوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء عبر الكل' والكل' عبر الجزء علم يكن الموضوع باقيا بشخصه

و اصعبه هذا الاشكال انكر انهم كصاحب الاشراق' و غيره الحركة الكسبية مطلقا و ارجعها في السور' والدنول الى الحركة الاينية ، اما لا جزء الغذاء الى الداخل او لاجزاء البغدي الى الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان الجسم اذا ثبت تركبه من المادة والجوهر الاتصالي و شخصيته الجسم يحفظ بنوع من المعداد فاذا نحلل او تكاثف بتوارد عليه المفاير على 'سبيل الحركة الاتصالية' فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع معداد 'ما' و مافه الحركة خصوصيات المفادير

١- ذكر صاحب الاشراق هذه المسألة في البطلان حاشيا للمقدمة الاشراق و احسن هذا القول فيما هو اورد عليه المصنف في الامعان فضلا و دبر حاشية في هذه المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التعليمي ، كما ذهب إليه الرواقيون^١ لكانت الحركة في المقدار مستنعة .

فالحق أن الحركة كما يجوز في الكم كالشمو والذبول والتخلخل والشكائف وفي الكيف كالأستحالة وفي الوضع كالاستدارة وفي الأين كالتملة ، كذلك يجوز في الصور الجوهرية .

كما أن السواد إذا اشتد له في اشتداده فرد^٢ شخصي^٣ من الوجود^٤ زماني متصل بين المبدء والمنهى ، وله حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية أو غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصوري في استكمالته التدريجي كون واحد^٥ زماني متصل^٦ وله حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها ، فإن المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الشخص ، أي الهوية الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بأن السواد في اشتداده غير بأن^٧ بالشخص بل بالنوع أو بالجنس حقاً ، وكذا في الصورة الجوهرية وليس كذلك .

والسر فيه : أن الوجود هو الأصل وله بحسب كل مقام صفات ذاتية وهو متعين بذاته ولا يكون كلياً ، وأن الخلف السحائي المنترعة عنه المتحدة به ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوراته في نفسه .

١- لأنهم نمواً تركيباً الجسم من المولى والسورة وقد اضطر الشرح بمعارف و تبعه السلف في هذا .

٢- في بعض النسخ : وكما أن للسواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود زماني ... - نسخة : فط

و : ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧

بحث وتحصيل

اعترض بعض المتكاتبين^١ على قول من قال في بقاء الموضوع لحركة الشئ^٢ والذبول : ان زيد^٣ الشباب (الشباب ، خ) بعث زيد الطفل و ان عظم جثته وزيد الشيخ بعثه زيد الشباب وان سقر جثته . بأن المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لا شيئاً - الحرارة المرزوقية وغيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه نجرم النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطه نشأ من اهمال الحينيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة في ان زيدا^٤ اسم تام فاعلم في الجسم اعتبارات ، اعتبار : انه جسم فقط و اعتبار : انه جسم مفيد . واعتبار . انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادة والثاني فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذي هو به حسن يصلى على المركب والذي لم يصلى عليه هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة^٥ فما هو جزء ماهية زيد لا تكون مغلولاً^٦ و ما هو محمول لا يكون جزء^٧ .

وعلم بهذا ان ترديد عمر جاسر^٨ على النامي الباقي هو زيد والمتبدل هو خصوصيات المفادير و هكذا في استكمال^٩ الحيوان^{١٠} فان في الوجود كمالاً^{١١} و نقصاً .

واعلم ان كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدي الى تخالف نوعي بحسب السامية بل قد يكون و قد لا يكون ، فلا يلزم ان الانسان اذا كمل في انسانيته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد في اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان حاز ان يؤدي الى انتقال الى الانتقال من الضد الى الضد .

١- هو الحكم المحقق صاحب التحصيل للمادة الشرح الاجل صاحب الشفاء القديمة واعتبر على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراف الحركة القديمة حجب حال : اعادة معدل الى مقدار واتصال مقدار الى الحد بل يوجب التفاضل فالصغير الى صاحب المصنف من مسؤلاته .

حِكْمَةُ عَرَشَةِ

الحركات المنصرفة دائمة على وجود ملائكة - عقلية - من وجوه كثيرة .
 منها : انهما طالبة لاحتيازاها واماكنها الطبيعية في جهات متغابلة ومحددات الجهات
 جسم ابداعية دورية الحركات الغير المتناهي فلا بد لها من قوة عقلية .
 ولان حركاتها ليست طبيعية ولا جزافية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا
 مطلبة لا مرسلية مطلقا بل مطلبة لا مر عال عقلي لالنبيل ذاته دفعه بل للتشبه به على -
 التدرج في استخراج ما يفي له من القوة الى العمل من الاوضاع المتعاقبة لعدم امكان
 الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الاجسام الثابتة في بقية الشخص بايراد الغذاء وامساكها
 وجذبها ودفعها وبقية النوع بتوليد المثل ، بدلة على وجود مدبر عقلية وملك
 وروحاني .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها في كيميائياتها لحصول المزاج
 لا بد لها من جابر يحبرها على الالتئام ومن حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة
 امر غيرهما وغير مزاجها ~~وهو بحسب الشخص نفس~~ والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف
 منها وبحسب النوع امر عقلي ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية والغاية غاية اخرى وهكذا الى ان ينتهي
 الى غاية عقلية فان لكل ناقص عشقا وشوقا غريزيين الى ما يوفيه او دعما الباري تعالى
 في ذاته لتخلف بالاول كماله الاول و بطلب بالثاني كماله الثاني لينتظم العالم بطلب -
 السافل للعالي و رشح العالي على السافل كما قال سبحانه : *« هو الذي اعطى كل شيء*
خلقته ثم هدى » ١ .

ومن 'ههنا' سنكتنا مسائلك انيفه في الوصول الى الغابات العقلية الملوثة بالحركات
والا' شواق الطبيعية والفانية .

تفريع* عرشي*

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها متجهة الى الخبر الافصى ' غاية -
الا' أرض والسما' الذي بيده ملكوت الا' شياء ' ما من دابة الا' هو آخذ بناصيتها ان
ربي على' صراط مستقيم ' .

الاشراو التاسع :

في اثبات محرك غير متحرك .

قد مر ان لكل متحرك محركا غيره لا متنازع تحريك الشيء ذاته والا' لكان
شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والا' ففعال .
فالمحرك اما ان يتحرك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالاول : اما ان يكون فاعل حركته محركا ضربا من الحركة ، و محركا ضربا
آخر منها فيسمى متحركا بالا' اختيار وكما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع ،
والمحرك بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة كحركة النار الي' فوق فيسمى متحركا
بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثاني : ان كالت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية^٧ وان
كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض .

والمحرك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والا' ول كالتجار بواسطة .

١- سورة ٦٠ ، جرد آية ٥٥ ، اولها : اني بولاك عرشا درس و دنكم ، صافي دابة

القُدوم و ايضا من المحرك ما يتحرك بان يتحرك و منه ما يتحرك لان يتحرك
 كالمعلم اذا حرك المتعلم او المعشوق في تحريك العاشق .
 والمتحركات لا بد وان ينهى الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهي -
 الا^١ اجسام و اما ثانياً فلتناهي العمل .

فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة
 الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فم جهة هو علته العلة -
 و من جهة هو علة القريبه .

و كل علة غائية يكون علته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز ان يكون^٢ الا قوة عقلية
 محضة كالحال في الحركات الفلكية الا انه لا يتد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك
 اما اولاً : فلوجوب تخصيص^٣ جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق الى جميع الجزئيات
 و اما ثانياً فلان شدة القوة يوجب فلة الزمان ففى تحريك^٤ ما لا يتناهي قوسه
 يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص^٥ هذا الجسم بقول^٦ لا ييسر المفارق اما لانه جسم ،
 فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه
 وان كان بقوة في المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١- في نسخة : دلت و سابق : و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك لا يجوز ان يكون قوة حسابية بل عقلية صرفة . هكذا وجد في اكثر النسخ .

٢- في بعض النسخ : اما اولاً فلتخصيص جزئيات الحركة

٣- اقل ما لا يتناهي يوجب وفرج ... دلت

٤- ملاحظنا هذا الجسم ... دلت

الأشراق العشر :

في ان الحركة المستديرة أقدم الحركات كلها بالطبع
والجسم المتحرك بها أقدم الأجسام بالطبع ، واثبت
لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات الباري جل اسمه

اما اثبتا اقدم الحركات فلا ان الحركة التي في الكم لا يخلو عن حركة مكانيه
اذ لا يتقدم للثاني والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه و هي والوضعية
يخلو ان عن الكسفة والتحلل والتكاثف ولا يخلو ان من استحال والاستحالة لا يكون
دائمة فلا بد من علة حادثه محله مثل نار تحلل الماء بان يقرب منه او يفرق هو
منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانيه اقدم من الكمية والتكثيف لكن المكانيه مستقيمه والمستقيمات
لا يتصل والحركة المستديرة منصله فهي غيث من شايير الحركات لا يستغنى عن ..
الدورية فهي اقدم الحركات بالطبع وانها لا تثبت لا بطل الزيادة والاشتداد
والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيرا في السرعة كلما قرب من الجيز والفسرته تضعف
اخيرا كلما بعد من الفاسر والتام اشرف من النافس فالدورية اشرف من سائر الحركات .
وبجب من هذا ان الجرم المتحرك بها أقدم الا حرام و اشرفها و به نحدد
الجهات للحركات الطبيعية المنفصلة والزمان مقدار هذه الحركة لا انه اقدم الحركات
و خصوصا ما للجرم الانفصلي من الحركة لا تثبتا لسرعها و اوسعها و انما هذا الى
وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات في المسافة وانفاها في الاخذ والترك و انفاها في

١- : لا بد للثاني والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هي والوضعية لا يخلو ان من الكمية والتحلل
والثبات لا يخلو ان من استحال والاستحالة لا يكون دائمة ... الخ . - راجع .

٢- والاشتداد والتضعف ذات .

السافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم أن في الوجود مقداراً غير فارٍ يتفاوت الحركات فيه غير مفادير الأجسام
و نهاياتها لا شيء غير فارٍ وهذه قارة وهذا على طريقة الطبيعيين .

ولما على طريقة الالهييين فلأن كل حادث له قبليّة لا يجمع البعدية لا قبليّة
الواحد على الكثير و قبليّة الالب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك
مما يجوز به الاجتماع بل قبليّة لا يجمع البعد و مثل هذا فبه ايضاً تجدّد بدديات
بعد قبليات باطلة فلا بد من هويّة شيء متجدّد متقدّم^٢ بالذات على الاتصال
لمحاذاته الحركات الواقعة في المفادير المستتعة الاقسام اسلاً فهو مقدار الحركة و
عددها بقدر به من جهة اتصاله و يتجدّد به من جهة انضمامه الى متقدّم و متأخر
ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا باري الكل و شرب من ملائكته
تقدّمها آخر كما اشرفا اليه .

ولا شيء لو تقدّم شيء على الزمان والحركة هذا التقدّم لكان عند وجوده عندها
و كل معدوم قبل وجوده كان حين عديمه خايراً الوجود لذ لو لم يسبقه امكان ، لكان
مستعياً .

مركز تحقيق كاتيب نور محمد

و قد علمت ان هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع لمكان .
الحركة لا تتبدل ان يكون من شأنه ان يتحرك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون
الا جسماً او جسمانياً و كل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١- ان اكثر النسخ المطبوعة ! ملان كل حادث له قبليّة لا قبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الالب على
الابن مما يجوز به الاجتماع بل قبليّة للابن لا يجمع البعد ، وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس
من النسخ المطبوعة .

٢- في بعض النسخ : تجدّد بدديات شيء قبليّة ...

٣- في النسخة : واط : شيء متجدّد متقدّم بالذات .

علتها أو لعدم شيء من أحوالها أو شرائطها التي بها يصير متحركاً فاذ وجدت الحركة
فحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة وهكذا
إلى ما لا نهاية له فالأسباب المترتبة أما وجدت مجتمعاً معاً أو متتالية على التعاقب
والأول محال لمواطع البراهين ومع ذلك فجميعها حادثة لا بد لها من علة حادثه
ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجوداً في آن لزم تعاقب لآفات و علمت استحالتها
فيكون حركة بعد حركة وزماناً بعد زمان على نعم الاتصال والاضطرار المتصل
هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها والمستمر هو الأثر المتوسل بين
أجزائها والآثار السال.

فهنا أمر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل وليس اتصال الزمان
بغير اتصال الحركة حتى يكون ههنا اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتصل
والجسم التعليلي فهي من حيث هوبتها الاتصالية الغير الفارقة حركة ومن حيث
تبعثها المقداري زمان فالحركة أمر واحد موجود له فاعل واحد وقابل واحد لأن
الصفة الواحدة الشخصية لا يكون إلا لموجود واحد من فاعل واحد، وهذا
الجسم لا يجوز أن يتكون من جسم آخر أو يتكون إلى جسم آخر وليس كما ظن
أن هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زماناً بل بشخص ههنا.

واتما علة الزمان ما يكون نسبه إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبه واحدة
غير زمانية.

وقد علم من مدها : أن كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني
من الشكل والوضع وسائر المحسوسات أمور زائلة سائلة أما بالذات أو بالعرض.

١- من نسخة د. بعد قابل واحد : ولا يكون إلا لجسم واحد من قابل واحد ... الخ

٢- بل علة الزمان .. رابط ... حركات

ففاعل الزمان لا بد^١ وان يكون له جهان جهة وحده عقلية و جهة كثرة تغييرته -
 فجهة وحدته يعمل الزمان و بجهة كثرة يتفعل عنه و يتغير به و ما هي الا النفس،
 فففس الحرم الا^٢ قصي حافظة للزمان والحركة و هي ايضا معدة المكان والجهة بهذا -
 البرهان بعينه ، اذ الحرم الشحسى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة،
 فكيف يتقدم عليهما بالطبع .

فهذه الا^٣ مسور اما من مقومات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ،
 و لوازم الوجود كلوازم السامية في استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة "و نبيه"

قد علمناك و هديناك الى طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه
 حتى الافلاك و صورها و طبائعها و تقوسها حدوثا زمانيا متجددا بعد ما اشرنا اليك
 الى فقر الهويات الوحودية الى بارئها ففرا ذاتيا من حيث هو بالنها و انها تعلقية -
 الوجود من غير ان يكون لها كينونة لا^٤ بقها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع -
 النظر عن جاعلها الا^٥ البطلان المحض والليس الصرف .
 و بيننا ايضا بالبرهان^٦ الشير العرشى^٧ ان الكائنات امور لا يتعلق بها فى ذاتها -
 الجعل والتاثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث ولا التقدم .

فاشكر ربك فى افراح روضة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا الباب
 المنظم الكدوى غارب و حيث و ساع .

ثم^٨ ان ابعاد الناس عن طريق الحق^٩ ممن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذهب عن
 مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج اعله ، من يثبت على الله تعالى ارادة متجددة غير
 متناهية سابقة و لاحقة و يزعم^{١٠} ان له ارادة ثابتة ازلية و ارادة متجددة غير متناهية

١- لى اكثر النسخ المسطوعة : ٥٧٥ ان له ارادة -

ويزعم بظنه العاقد انه يدب^١ عن الدين وان^٢ الايمان بالشرائع اوجب ارادات حادثة غير متناهية في ذات الباري .

وفدريشنا ان ما هذا شأنه هو نفس الحركة^٣ بالذات والحسم واحواله بالعرض وكل حركة وذى حركة منصرف^٤ م ومتجدد^٥ يحتاج الى حافظ محرك مديم فآله العالم عد هذا الجاحد المسلم لساقا الكافر ضمرا يكون^٦ حركة^٧ اوجسما دايما الحركة المستديرة مما شئده^٨ ظلمه و تعطله و تجاسره على اله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علوه^٩ كبرا .

فهؤلاء لا مهم اعداء الله واولياء الطاعات و ظهور^{١٠} امثالهم تحاذل اهل الدين و كنوا اسرارهم وانكسوا في زاوية الخمول فانصرف^{١١} آثار من كان اكثر عنايتهم بالمجاهدات الروحانية و حراسة القلوب من خفيات مكائيد النفس والهوى و نصحه الباطن بالرياضيات العكمية و تويرها بالا^{١٢} نور العلوية ولولا ظهور اهل السدع والاهواء المنقر^{١٣} بس الى السلاطين باظهار الذم^{١٤} ما اظلمت انوار الحكمة عن قلوب - الخلق كل^{١٥} الا^{١٦} قلاع وما انتشرت دهاجير^{١٧} غلصات الجبهالة على وجه الارض هذا لا انتشار والحمد لله على^{١٨} جميع الاحوال^{١٩} من^{٢٠} حقيقة كافيير علوم^{٢١} دي

١- من سمر السبع : نفس المبرور^١ . الخ .

٢- بلزم^٢ ان يكون هولي^٣ او جسما دائم الحركة

٣- ما انتشرت دهاجير هذا لا انتشار... كذا في نسخة دوط - لى - آكل و مرصع السبع : ما انتشرت

٤- هذا الانتشار

الشاهد الخامس

في أحوال الماهية واعتباراتها

و فيه أشراقات :

الأشراق الأولى :

في الماهية

إنّ "الأ" مورد التي قلنا لكل "مها ماهية" وجود والماهية ما به يحجب عن -
السؤال هي الشيء بما هو كما أن الكتب ما به يحجب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا
يكون إلا مفهومًا كليًا .

وقد فسّر بمابه الشيء "هو هو" فبمعناها الوجود والتفسير لفظي فلا دور، والماهية
الإنسانية مثلا لما وجدت شخصيه و تعقدت كلبته وليس من شرطها أن يكون في
نفسها كلبته ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست إذا لم يخل من وحدة أو
كثرة أو عموم أو خصوصية ككافة في حدة نفسها إفراد واحدة أو كثره أو عامه أو
خاصة .

وسلب الانقسام من حيثية لا ينافي الانصاف من حيثية أخرى ، و ليس
تضييق اقتضاء شيء شيئا إلا ، لا اقتضائه له ، لا اقتضائه مقابله ، فبلازم من عدم اقتضاء
أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجوده
كان له فيه العدم لأن خلو الشيء عن التفيضين و أن كان مستحيلا في الواقع لكنه جاز
في مرتبة من الواقع لأنه أوسع من تلك المرتبة، على أن تفيض وجود الشيء في المرتبة

رفع وجوده فيها بأن يكون المرتبة طرفاً وفيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقادير
لا الرفع المفيد .

ولهذا قال الشيخ : « لو سئل بطرمي القبض كان الجواب السلب لكل شيء »
تقديمه على الحية ، فالأسان ليس من حيث هو انسان موحوداً ولا معدوماً ولا
شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحية ان ذلك المعارض ليس من
مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإنجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور
صاحده ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإنجاب العدولي .

والإنسان مناهة التفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير
فلو سئلنا بموجبتين في قوة التخصيص او بموجبة و معدولة كقولنا : الإنسان اما
واحد او كبير او ، اما واحد او لا واحد لم يلزمنا ان نجيب البتة و ان اجبنا ،
اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرمي التخصيص لان معنى السؤال بالموجبتين
في العرف انه اذا لم يتصف بهذا انتصف بذلك والانتصاف لا يلزم الاتحاد .

وليس ان الانتصاف الكلي انساني واحد بالعدد و موحود في كثير من فان
الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكانه ولو كانت انسانية افراد الانسان امراً
واحداً بالعدد لاستحال انتصافه بأمور متقابلة ، بل المسمى الذي تعرض له في ذهن
انه كثرى يوجد في كثير من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرد نسبت الى انسانيته يعرض متجاوزة عن الكل بل

١- نقل الشيخ في المقصد (الطبعة المحررة ١٢٠٥ هـ وما بعد المعاصاة سن ١٢٠٥ هـ) : « سئل عن
الأمور العينية و كثرية وجودها و اعلم ان كلمات متناهية الإسلام من بين الكلمات العينية ما يؤلفه من
الشيء والشيء لا يحد من هذه المسألة و يمارتبط بها بالأمور العينية و يمارى به هذه المسألة
في مثل هذه الحالات و الامور التي يرد على المعاصاة .

٢- لا يسلم في الاتحاد .

لكل منها انسانية "اخرى" غير ما للآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو في العقل.

الاشراق الثاني

في الكلتي والجزئي :

الكلتي ما نفس تصويره غير ممتنع الصلوق على كثيرين فيمنع وقوعه في العين فانه لو وقع في الخارج حصلت له هوية متشعبة فيها الشراكة .

واستشكل هذا : بان الطسعة الموجودة في السذهن ايضا لها هوية وجودية لتحصلها بامور شخصيه و مميزات كقيامها بالنفس و تجريدها عن الامور الحسية . قيل : ان كليتها هي مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفي الملاحظات : من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متصلة في الوجود اذ وجودها كوجود الاللال المقتضية للارباط بغيرها .

حكمة شرقية

الطبائع الجسمانية يحتاج في وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التي بكنيتها و نجعلها قابلة للاشارة الحسية ، فهذه الامور مما يؤثر في وجودها الخارجى و يدخل في قوام هويتها على وجه حركى حتى لو وقعت شئ من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .

واما وجودها العقلانى فهي بحسب ذلك الوجود متساوية الشبة الى اشخاصها المختلفة في الالوضاع المختلفة والخصوصيات البادية لكون ذلك الوجود مجردا وهذه الوجودات مادية والمجرد لا يختلف سببه الى اعداد مادية من نوعه .

١- وقد سطت الكلام في هذا الشخص مرحوا شبة على الفلاسفة وسماى لشبهه في حواشى هذا الكتاب جاش

فهذا معنى كلّية الطبايع ولا تنافي جزئيتها في العقل بل يؤكددها .
 وأما ما ذكروه أولاً فهي ليس معنى الكلّية، ولا فرق بينه وبين الماهية لا بشرط
 شيء وليس الماهية بذلك إلا اعتبار كلّية ولا جزئية وكذا ما ذكروه ثانياً فإن عدم
 التأمل في الوجود والاستقلال لا يوجب الكلّية وفيه سرّ آخر سيأتينا .

حكمة عرشيّة

الأشياء المشتركة في معنى كلّي بفرق بأحد أمور أربعة لأن الاشتراك إن
 كان في عرضي لا غير ، فالأفراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل إن كان في
 معنى جسي أو بعرضي غير لازم ، إن كان في معنى نوعي أو بتماهيته ونفسي في نفس
 طبيعة الشيء المتفق عليه لو هن قاعدة الماخترين في وجوب الأختلاف بين حقيقة -
 التام والناقص .

وأما الامتياز الشخصي فالحق أنه لا يحصل إلا بالوجود كما ذهب إليه المعلم -
 الثاني فإن كل وجود كما اشرفا إليه يشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو وجود
 الشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشراك فيه وإن ضم إليه ألف تخصيص فإن الامتياز
 في الواقع غير التشخص إذاً أول الشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني
 باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى معيّر زائد مع أن له تشخصاً
 في نفسه .

ولا يبعد أن يكون التميّز بوجب للشيء المادي استعداد التشخص الوجودي
 فإن المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من التسويع لا يقض وجوده
 من المبدء إلا على .

فما نقل عن الحكماء أن تشخص الشيء بنحو الأحاس أو المشاهدة يسكن أرجاعه

الى^١ ما ذكرناه فان الوجود لا يسكن العلم به الا^٢ بنحو المشاهدات المحسوسة^٣ .

وكذا ما قبل : ان تشخص الشيء^٤ بالفاعل فان الفاعل مشعر الوجود ، والوجود عين الشخصية فيكون الفاعل ما به التشخص .

وقد علمت ايضا من طريقنا : ان كل وجود يتقوم بفاعله مكل^٥ تشخص يتقوم^٦ بفاعل الشخص - (بفاعل التشخص ، خ، ل) .

وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشيء^٧ بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء كل شيء^٨ . وهو يشخص بذاته لا^٩ فك قد علمت : ان المناهيات لا يرتبط بالحق الا لاجل وجوداتها ، والا^{١٠} فمفهوماتها امور متفصلة منفردة عن الغير ، فبالوجود يرتبط كل شيء^{١١} الى الحق لا^{١٢} نه الا^{١٣} سل المشرق على الكل^{١٤} والوجودات لثمانه و اشرافاته والمناهيات لواعي تلك الا^{١٥} شراقات وظلالها .

وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شيء^{١٦} بجزء تحلى له . هو ايضا واقع في طريق هذا التحقيق ولولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينيه لا^{١٧} مكن ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطالعات وهو ان المانع للشركة كون الشيء^{١٨} ذاتا عينية لما مر^{١٩} من مذهبه : ان الشركة في الحقيقة هي المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متصلة واقع في هذا الطريق الا انه قد اكده القول في كنهه ب : ان الوجود امر^{٢٠} ذهني لا هوية له في الاعيان .

بحث "عرشي"

وليت شعري اذا كان الشخص بنفس الشيء^{٢١} المتشخص الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة المحسوسة لا تحصل الا للمحسوس من حجاب الحسنة .

٢- والنقل هو سيد اهل التدقيق في حواشي السعيد

تقس الماهية المشتركة أو هي مع عوارض 'أخرى' من 'كم' و 'كيف' و 'أين' و 'متى' و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء تقس تصورهما لا يمنع الشركة وإن مجموع الكليات كلي^١ فهذه الهوية العينية إن كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر^٢ مراراً فأى شئ^٣ فيه موجب لمنع الشركة .

وأما ما ذهب إليه بعض العلماء من أن الشخص^٤ يسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذي به يتغير لقبول الهوية الشخصية فإن الهويلى^٥ حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثراً أفراد يفقر فى وجوده الشخصى إلى مادة منحصصة بوضع خاص و زمان خاص^٦ .

فعلم : أن المادة أيضاً غير كافية ، فإن كثيراً من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة ، فى زمانين و امتياز أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب إليه بهمنيار من : أن الشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيث مع وحدة الزمان فإن المقصود منه السير الفارق .

ولهذا حكم حيث رأى أن الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بأن^٧ - الشخص هو وضع «ما» من الأوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا أن مراده من الشخص علامة للشخص ولأرم الوجود ، كيف يصح منه هذا الحكم فإن الوضع كساير الماهيات فى أن له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

بحث و تحصيل

«أورد الفخر الرازى اشكالا^٨ فى تعيين الطبايع الكلية و هو أن انضمام التبعين

١ - كلمات الإعلام فيها هو ملائمة الشخص محلقة وإن شئت لتصل هذا البحث للرجوع إلى ما حققناه فى حواش شرح الصفاة مشهود من ١٣١٩ و ١٣٢٠

٢ - فى بعض النسخ : منحصصة بوضع خاص ، علم إلخ .

الى 'طبيعة' ما يحتاج الى 'اكون' تلك الطبيعة معينة بتعين آخر .
وما ذكره الخارج المحقق غير واف بعل' الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق
مسئلة الوجود و كينيته انصمامه الى الماهية في الدهن و تقدمه عليها في العين .

حكمة مشرفة

اعلم "ان" وجود الجسم نفس اتصاله المفدارى الوضعى المستلزم للنحز وكذا
وجود الزمان نفس امتداده الغير العار' ، لما مر' ان الجوهر الصورى للجسم المسمى'
بالطبيعة امر منجدد' بالذات مستتب لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال النجدد
لا يخرج الشئ' عن الشخصنة .

فقد حقق الا' سر و كشف نور الحق ان' الشخص بنفس الوجود ، و على هذا
صح القول بان' الزمان والوضع معا من الشخصات .

فما ذكره الشيخ : ان الشئ' يتشخص بالوضع مع الزمان ولولا ان يكون الشئ'
متشخصا بذاته لما يتشخص به شئ' آخر' ، فالوضع بتشخص بذاته ، ليس بمديد
اذا مراده كما يفهم من كلامه في ان الوضع من بين سائر الاشياء معا يتشخص بنفس ذاته
وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات النهايات ، في ان لها نحوا من الوجود ، و
كل' وجود فهو متشخص بهو' ١ .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفك عن وجود وضع «مسا» ووجود الوضع
كوجود الجسم متشخص بذاته ، و ان الجسم بتشخص^٢ به وهو يشخص^٣ بذاته و كذا
حالة الزمان .

فظهر ان الزمان والوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوماته .

١- من بعض النسخ : فان الوضع كبيره .. لما مر من الوجود...

٢- من بعض النسخ متشخص به .. ٣- في نسخة مراد : متشخص بذاته و هكذا نسخة ٤ ٥ ٦ .

بحث* وتحصيل*

قد اورد على قولهم ان الشيتين من نوع واحد بهما واحدتهما عن الآخر اذا تعد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدارا لحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .
والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرفة وليس له ماهية غير اتصال الانضمام والتجدد .

فالسؤال : باشئ لم اخص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبما يمتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة ؟ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا والانسان انسانا ، فان يوم كذا لا هوبة له سوى كونه مقدما على يوم كذا ومتبعا عنه

كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازها عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هو بئس لانهما مع فلاح النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه .

فعلم ان التميز بين الاشياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الاصل في جميع الامنيات والتميزات هو الوجود لا تشابه تابعة له كما علمت .

حكمة* عرشية

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كل شئ من المقبول بلازم ماهيته . غير صحيح ان اريد باللازم ما هو مصطلح القوم ، فان التشخص عندهم اما عين الوجود

او يساوغه وقد ثبت عندهم بالبرهان : ان الوجود استحال ان يكون من لوازم الماهية .

حكمة مشرقية

ومما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى * وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه في الماهية وكذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها ، وسائر ما يجري منجرى هذا من اختصاص الامور بموضع معين من مواضع جسيم بسيط الحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهية . خال) مع تشابه البعض والافراد في الاستحقاق .

فانسمع لما ينلى عليك من عالم الاسرار ملتزماً صونه عن الاغيار بعد ان تذكر ما قدمناه اليك من الاسول .

احدها : ان اثر الفاعل في كل شئ * جيد * هو الوجود لا الماهية .

والثاني : ان تشخص الشئ * انما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجود الشئ * وتشخصه متقدم على ماهيته ضرباً من التقدم ونسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية في عدم تحلل جعل بينه وبين ملزومه بل الملزوم بنفسه مما يشصف به بالضرورة الذاتية المقتضى بقاء الوجود لا بشرط الوجود .

فنتقول : ان وجود الفلك امر شخصي صادر عن جوهر عقلي من ملائكة الله - المقربين و بهذه الهوية الوجودية يشخص ماهية الفلك و يقل الهذبة و يصير هذا - الشخص المعين من جملة اشخاص مفروسة يحتل ماهية الشركة بينها في الذهن وله -

العموم والكليّة بالسبب اليها وكل من تلك المفروقات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الـ^١مكانية إلا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الـ^٢الوجوب سبق ساير نعيّات الماهيّة و عندئذ حصل الماهيّة بهذا الوجود وهذا الشخص استحالة حصول غيره معه ولا يستلزم منه ابتداء او تعاقب لان جوهر العلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمصور ان ينصور ان اختصاص هذا الشخص العلكي بالوجود دون ساير الاشخاص المفروقة المشاركة (له . خذل) في الماهيّة النوعيّة انما هو بواسطة استبعاد السادة و تهيتّ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيين العلك بوجوده وكانت العوارض الشخصية له من نوابع وجوده و لوازم نعيّته كان جعلها و وجودها تابعا لجعل العلك و وجوده من غير علة .
فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار العلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في العلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلي ؛ هو عينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك العلك والجواب الجواب لان كلاهما من لوازم وجوده الغير المحمولة جملا مستأنفا والذي نريدك في هذا ايضا^٣ ان للعقل الاول مثلا ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة في الذهن وليس الوجود منها الا واحدا و له ايضا صفات و سموت مختصة به ، فاذا طلبتية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع تساوي نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهيّة الـ^٤مكانية و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس -

١- هذا الشخص العلكي .. غلط - دأق - ١ - لان العمل الاول - دأق و من نسخة : لا ان العمل ...
وقد صرح المصنف في الاشارات والشرح لمساعد الاشارات في شرحه : ان الواحد مطلقا لا يكون من لوازم الماهية و صاعدا اما وقد حمله المصنف في العهد المذكور ط ك من ٩ و الاسفار من ١٢ و نحن قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على المشاعر تفصلا .

الحوادث إلا مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتم انشاء الله .

الاشراق الثالث :

في سبب تكثر نوع واحد في الاشخاص

كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكرر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفه لازمة لما ذكرنا فلا يتبد في كثرة الاشخاص من صفات متعارفة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتعارفة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا يكون الا مادة او في مادة ، فالمشتر بالذات هو المادة وعلته التكرار هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهولي مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذا انقطع الشيء يعرض للاحتمال بسبب كثرة القواطع وكثرة القواطع ايضا منها كثرة شيء وهكذا الى ان انتهت الى شيء يتكرر بذاته والمشتر بذاته هي الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد والا قضاء ولولا الحركة لما تكرر شيء بالعدد . واما الحركة فوجودها ان يكون ماضيا ولاحقا كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و ههنا فوجود هذين الامرين ينقسم المعاني بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع و بالحركة ينقسم في الزمان ومن ههنا قيل : الشخص من لوازم الوضع والزمان لا نهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والامكان وبالتالي ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهولي نسبة الصبورة الى المادة في قبول التكرار ، ونسبة التمام الى النقص .

فعلم بهذا ان الميولي شيء^١ يتكرر بذاته باعداد الحركة اياها .
 واما وحدة وضعه مثل الانسان من مبدئه وجوده الى منتهاه^٢ فكوحدة اتصال
 الاوضاع^٣ والكثرة بالقوة .
 ونقول ايضا : كل معنى نوعي اذا تكرر فعلته تكرر ليس ذاته ولا لازم ذاته
 كما علمت بل العارض المفارق^٤ وكل عارض جائز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادة و
 حركة ، فكل مجرد عن المادة فحق^٥ نوعه ان ينحصر في فردة وكذلك كل مادي يلحق
 مادته ما يسمه عن الانفصال كالكواكب والافلاك .

تفسير

فما لا سبب له اصلا^١ كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط
 من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الثمالة وما له قابل يفترق به ما يمنعه عن
 الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه اللازم لتقابلهما ، والا فيتشخص بوضعه
 و زمانه العارفين لتقابلهما والنفس يتشخص بعلامتها الى ما هو كالتقابل لها .
 وهذا التوصل لا ينافي قولنا بان^٢ يتشخص الشيء لا يكون الا نحو وجوده ،
 لان ما ذكرناها ، هي انحاء الوجودات والوجود مسا يتشخص بنفسه و بتفاوت
 كمالاته و نقصاناته و غناه و فقره و قوته و ضعفه .

الاشراق الرابع :

في تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى الشرع والموضوع
 والفرق بين هذه الاعتبارات في العقل
 ان الماهية قد تؤخذ وحدها بان ينصور معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه

١- فتر وحدة اتصال الاوضاع الكثرة بالقوة ... الخ .

زائداً عليه منصفاً إليه فاذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدماً عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي من غير اشتراط فيد علمي^١ او وجودي^٢ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم فيد فيحصل صفة على المأخوذة مع فيد و على المأخوذة مع عكسه .

والماهية المأخوذة كذلك المحصلة للفسمين قد يكون غير متحصلة في نفسها عند المثل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشاء متعاقبة المعاني بأن يكون عين كل منها و ائماً يحصل بها بضاف اليه فيتخصص به و يصبر بعضها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جساً و البضاف اليها الذي قوامها وجعلها احد تلك الاشياء فصلاً^٣ وقد يكون منحصلة هي ذاتها غير متغيرة الى ما يحصلها معنى معقولاً بل بغنفر الى ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في نفسها نسوع سواء كان بسطاً او مركباً فالجوان مثلاً اذا اعتبر مجرد كونه جسيماً^٤ فهو و حسن^٥ كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً و بالقياس الى المركب^٦ منه و من الناطق^٧ علة مادية و بالقياس الى الناطق^٨ الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه اولاً و على الذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به و منحصلاً فيه (مت . خ) كان نوعاً .

فالحيوان الاول جزء الا لسان متقدم^٩ عليه ضرباً من التقدم والثاني جنسه و جنس الاول والثالث نفسه و انما يقال للجنس او الفصل انه جزء من النوع لأن كلاهما يقع جزء من حده فتقدمها عليه بحسب المثل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدم بالطبع واما بحسب الوجود فهما وخصوصا الجنس متأخر
 لا^١ نه ما لم يوجد لا^٢ نسا^٣ لم يقل له شيء^٤ يعضه شيء^٥ يخضعه ويحصله معنى^٦ بالفعل.
 وهذا خلاصة ما في الشفاء وفي محل^٧ النظر .

الأول : ان هذا تقسيم للشيء^٨ الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا -
 الماهية المطلقة^٩ و هي عين المأخوذة بلا شرط .
 والثاني : ان المفهوم من المأخوذ و حده^{١٠} ان لا يقارنه شيء^{١١} فالتقول بكوله
 مادة^{١٢} و جزء^{١٣} تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء^{١٤} ووقع التصريح
 آخر^{١٥} با^{١٦} مأخوذ بشرط شيء^{١٧} .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل
 بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء^{١٨} .
 والخامس : ان المادة ان كانت^{١٩} من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في -
 الوجود العقلي .

السادس : ان ما هو الحيوان في الخارج فهو يمينه الجسم فكيف يكون الجسم
 «بشرط لا» مأخوذا^{٢٠} فيه متقدما عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعا فكذا النوع يحتمل ان يكون
 اشخاصا فكيف يجعل الأول^{٢١} ٢ مبهما غير محصل والثاني محصلا^{٢٢} غير مبهم .
 والجواب عن الأول^{٢٣} : ان الاطلاق غير منظور اليه في المقسم^{٢٤} .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . مادة

٢- فكيف جعل الأول مبهما . هكذا وجدنا في اكثر النسخ

٣- ان الاطلاق منظور اليه في المقسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة - آق - ٢١٢ -

وعن الثاني : بالفرق بين الجرد عن دخول الغير وبين الجرد عن مصادره الغير
والأول لا يوجب الثاني .

وعن الثالث : أن "مبناء على أن" الأ "ول أهم" من الثاني فلا منافاة .

وعن الرابع : أن الثلاثة كلها امر واحد في الوجود فيجوز وصف كل منها بصفة
الأخر هي الجملة .

وعن الخامس : أن "فد منها فيه من جهة" فسدتم ما يتشدد معها وهو مروض -
الجسيمة والحربة باعتبارين .

وعن السادس ب : أن "أحد الجسمين عن الثاني" وفد مر الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أن "المرة بحال الماهيات من حيث مفهومها في الذهن" فالأ "بها
و عدمه بالنسبة إلى الإشارة العقلية لا الوجود ، فالجسم مبهم لأن "ماهية" ناقصة
بحاج إلى "تسم بحال النوع" فإن معناه معنى تام لم يبق له منتظر الأ "الوجود و
قبول الأ "إشارة الحبثة فإهاية بالنسبة إلى "انحاء الوجودات والعوارض المشخصات
فيجرى فيه ، بل في كل "معنى" كلي "بالفاس إلى "هوده المحصصة الأ "عبارات -
الثلاثة المذكورة ، مفهوم الفصل إذا "أخذ بشرط لا شيء" فهو جزء" و "صورة" و إذا
"أخذ لا بشرط فهو محمول" وفصل" وإذا "أخذ مع ما ينقوم به فهو نوع .

وماهية العرض أيضا عرض" و عرسي" و مركب" منها بالأ "عبارات .

→

لأنه لا يطلق "أمر" إلا بشرط التفسير الذي عار من الإطلاق والاشتراط ، وهذا نظير الموجود الذي لا
يعتبر منه مبدأ أصلا و جميع التعيينات المتأخدة أو العارضة للتسم خارجة من حقيقته الوجود النفسى
والمادة التي أخذت بمسألة .

الانحراف الحاسي :

في الفصل والفرق بينه وبين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجس و نسبة الحد^١ الى المحدود وان ما يذكر في التعاريف بأزاده التفصيل اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحاسي والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية در^٢ اكة منحركة ، لكن الا^٣ نسان ربما يضطر لعدم الا^٤ فلاح على ما هو الفصل الحقيقي او لعدم وضع اسم له الى الا^٥ انحراف الى التلازم والعلامة .

فالمراد من الحاسي ليس نفس هذا المفهوم المألف من الا^٦ تعال الشهودي او-
الا^٧ ضافة الا^٨ دراكيث والالزم تقوم الجوهري من الاتعال او الا^٩ ضافة بل الفصل بالحقيقة مبني هذا العمل والا^{١٠} تعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا في كل^{١١} فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان ما يضافه جعلاً ووجوداً فليس فصلاً له بل ربما كان عسراً خارجاً وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصيل والا^{١٢} بهام لا غير .

فأما الشيخ في الشفاء^{١٣} العقل قد يعقل معنى^{١٤} يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه^{١٥} اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم^{١٦} اليه معنى آخر^{١٧} يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعيين والا^{١٨} بهام لا في الوجود .

وقال تلميذه في التحصيل : دا علم ان^{١٩} الكثرة تكون من لوازم الوحدة في الفهم

على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخط^{٢٠} من كثرة الا^{٢١} جزء بالقوة .

١- كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الصانع ص ٢٨٢ و ٢٨١ و ٢٨٠ .

٢- : ذلك المعنى لهذه الاشياء كثيرة ... الخ وادخل - آتق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و سائر الأعداد .

ومنها : مثل لزوم المعين^١ والأيام للمفعول من الحيوان و من سائر الأجناس .

ومنها : لزوم متعينات كثيرة من مبهم حسي^٢ .

ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مأ»^٣ .

ومنها : لزوم التعديلات للصفة .

ومنها «اجزاء الحد» للمحدود^٤ انتهى .

ثم^٥ انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً^٦ باي اعتبار جنس و باي اعتبار مادة و

باي اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة ان الساطع ماى^٧ الا اعتبار^٨ فصل و باشها صورة^٩ و بايديها نوع .

فان اخذنا ساطع شيئاً له فعلن بشرط ان لا يكون معنى^{١٠} زايد هناك لم يكن فصلاً^{١١} بل جزء^{١٢} من الاقسام و ان^{١٣} احد من غير شرط بل مع تجويز ان ينضم^{١٤} اليه معنى آخر كان فصلاً^{١٥} .

وهذا في الامور المركبة و اما فيما دانه بسيطة فالمعقل يمرض فيه هذه الاعتبارات و اما في الوجود فلا اعتبار فيه^{١٦} كما في علوم^{١٧} .

فان قلت : اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ، ثم اعتبرنا باعتبار يكونان بها مادة^{١٨} و صورة فيكون الا^{١٩} انضمام بينهما انضمام متحصل يستحصل ، فيلزم من هذا ان يكون السأخوذ^{٢٠} مه مركباً خارجياً^{٢١} بناءً على ان الامور المتباينة لا يطابقن موجوداً واحداً .

١- من اكثر التلخيص مثل لزوم الجنس والايام

٢- وانطلق ان لعل «مأ» ليس من اكثر التلخيص ولا من الاعداد وسائر كسبها المسمى ولكن هذا اللفظ موجود من كسبها المتحصل للصفة المعطوفة عدي .

٣- من سعة «أ» و تسبغة : دةط : ماى للاعتبارات

قلت : "أخذهما على الوجه المذكور إنما هو بالنعتل العقلي ، فإن البسيط لا مادة له ولا صورة إلا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود ، وإن كان الحد عين المحدود إذا تفاوتت بالآجمال والتفصيل إنما هو في الملاحظة لا في الملحوظ ، لا مكان لأخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة .



اعلم أن الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحد لا يعمل على الحد فإثباته إذا نظرت إلى وجود الإنسان في الخارج لم يكن في ذهن كثرة^١ ولما إذا نظرت إلى حد من حيث تركيبه من جنس وفصل كان هناك كثرة وإداعيت بالحد المعنى الأول كان الحد بعينه هو المحدود في العقل وإذا دعيت به المعنى الثاني كان شيئاً مؤدياً إلى المحدود لا نفسه .

ثم إن الحد إنما يتناول الجوهر تناولاً حقيقياً بخلاف العرض إذا بد من دخول الموضوع في تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفي التركيب بتركيبه فيه حد الجوهر مرتين فمن هذه الأمور يكون للحد زيادة على المحدود استدلالاً ، وكذلك في تحديد أصبع الإنسان بالإنسان أو قطعة الدائرة بالدائرة أو الزاوية بالحادة القائمة على أن أجزاء الحد يجب أن يكون أقدم بالطبع من المحدود بالفعل أو بالقوة وههنا وقع بالعكس إذ ليس شيء منها من أجزاء النوع بل من أجزاء مادته موجه إذ ليس من شرط الإنسان أن يكون له بنا هو إنسان أصبع ولا من شرط الدائرة أن يكون لها قوس ولا من شرط القائمة أن يكون لها حادة .

والفعل في الأول لا أخذ ما بالعرض مكان بالذات وفي الأخير لا أخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١- في بعض النسخ : ثم يكن كثرة في اللفظ .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

إِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ : أَنَّ الوجود لا حد له و علم ان الشخص بالوجود .
فأعلم انه لا حد للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشار اليه
من حيث هو مشاراليه لا يتحدد لان الحد مؤلف من اشياء معنوية كتبسة ناعية
ليس فيها اشارة فانه لو صح بها الاشارة لكانت نسبة ولم يكن تعريفا للمحمول
بموت صادق عليه .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ولك ان تسألنا بـ : أَنَّ الجسد والفصل اذا كانا متحدين في الوجود فيلزم ان
يبطل حصّة الجنس بزوال فصله ، فمنا بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هو النامي
بني جنسه و هو الجسم وكذا ابدان اموات الحيوانات .
فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات و نسب القول بتبدل حصّة الجسد
الى ' حصّة اخرى ' له الى الاجلال والشكك و قال : انه قريب من تحكيمات
المشكلين كالتحكيم والظفرة وغير ذلك و لهذا ذهب الى ان الجسد والفصل في
المركبات متباينان في الوجود و تبعه بعض الاكفاء ٢ .

١- وان ثبت تمييز هذا اليك فارجع الى ما حفته المصنف في الاشارة الطلعة المحرقة ١٢٨٢ هـ ق
المجلد الاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٢٠٥ ق ٢٦٠ .

٢- وهو المبحث الثواني من حرائر الفهرست ومباحثاته مع السند السند العظمى بتأليف الامام
الشافعي والصورة و ربما قبل طرغ على هذا المبحث اعداد الروح مع البدن مع ان الروح مجرد والبدن مادي
والتركيب الحقيقي يستلزم حلول الاعزاء ببعضها من ان بعض والمصنف ذكر هذا اليك في الاشارة ط
وجه ثم يسبقه اليه احد : الجواهر والامرات كتاب الاسماء ط ١٢٨١ الى ١٢٦

والحق، انه عند زوال النامي عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة^٦ فهذا الجسم الباقي ليس بعينه ما ينحصل بالتصل النامي او الحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول يزوال علته امر ضروري . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة النشيء مكان جنسه .

حكمة عرشيّة

ولمّا كنّا تصوّل علينا اذ قد سمعت منّا القول باتحاد المادة والصورة في الوجود العيني فتقول : كيف يصحّ الفرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت في ذاتها امرًا مبهما في التشخيص والوجود نسبتها الى - الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم في الماهية نسبتها الى الفصل هذا النسبة فهي يشهد بالصورة جملا^٧ و وجود؟ كما ان الجنس يشهد بالفصل جملا^٨ ووجود؟ فلا يصح لا^٩ حد ان يقول جملة حيوانا، فجملة ناطقا الا ان^{١٠} المادة لما جاز تقوّمها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصصها ونحصلها بأي^{١١} فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى^{١٢} و صودف الجنس سادقا على نوع مع فصل آخر^{١٣} ، ظن^{١٤} ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجودا غير وجود صاحبها وليس كذلك بل المراد من قول الحكميم المحقق اذا قال : للجنس في المركب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يحوز ان يتحرّك من صورة الى صورة اخرى^{١٥} بخلاف النوع المسمى بالبسيط اذ ليس له مادة يتقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب: ان المتصل الذي هو فصل الكم لا يزسد في الا^{١٦} عيان على الكم^{١٧}

بل هما موجود واحد وإن كانت الكمية يوجد مع الـ"الفصل" فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط في هذا الـ"اصطلاح".

ولو كان الـ"امر" كما ظنه الجمهور لحاز ولو بحسب العقل أن ينتقل الجنس من نوع إلى نوع وهو بعينه، فبوجود حيوان زالت عنه الناطقية أو نام زالت عنه الحسية. واما المادة الـ"الخبرة" التي تبقي مع تبدل كل سورة فالوجه كما مر من أن شخصها ووجودها لا يأتي عن التبدل والتكثُر في ذاتها لضعف وجودها فيكمي لبناء ذاتها - الشخصية رائحة من الوجود ولو في ضمن الـ"جناس".

الانزاق الملائم :

في حقيقة الفصل واتها عين الوجود لكل نوع مركب أو بسيط

لما يشأ بالبرهان : أن الوجود لا يقتر في اختياره عن الغير إلى مبرر فصلي أو عرضي لا أنه أظهر من غيره ولا أن المحتاج إلى الفصل أو المشخص لا يقتر البسه في معناه بل في أن يكون موجوداً بالفعل فيستحيل أن يكون غير الوجود بتفيد الوجود وجوداً كما يفيد الفصل للجنس وجوداً والمشخص للنوع وجوداً، فأحدس أنه لا يحتاج كل شيء في أن يفصل عن غيره إلى فصل والـ"لكن" لكل فصل فصل إلى غير النهاية. فالفصل إذا لم يكن مشاركاً للجنس في جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا يفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا أن يؤخذ في حدودها الجوهر وكذا فصول الكيف يلزمها أن يكون كيفاً لا بحسب ذواتها.

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

وليست إذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الـ"جوهرية" حنوها كانت اعراضاً

١- وغيره يظهر به بل هو الذي يظهر بصورة كل شيء

في نفسها كما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنى في حد شئ لا يستلزم ان يدخل مغايل ذلك المعنى فيه والا لوجب من ذلك ان يكون الاعمراض جسواهر في انفسها لان مفهوم المرض لازم لجميع الاعمراض غير داخل في حدودها بل الواقع كما مر اوسع من مراتب حدود الاشياء و ماهياتها فربما يخلو العربية من التقيضين ولا بخلو الواقع منها .

حكمة مشرقية

ان الصور الجوهرية التي هي مبادئ المصول الجوهرية ظهر الان من حالها انها في ذواتها ليست بجواهر كما اشتهر من المشائين ولا بالاعمراض كما زعمه اتباع الرواقيين و صاحب الاشراف .

وذلك لا تطاها مع المصول الجوهرية المأخوذة في تحديدتها من موادها ، اما من باب زيادة الحد على المحدود نوسما واضطرارا كما مر ، واما من باب اخذ اللوازم في حدود الاشياء البسيطة كما قال الشيخ في الحكمة المشرقية ٢ :

ان بعض الباسط يوجد لها لوازم توسل الذهن اليها حاق الملزومات ونريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود .

فالعمل المنطقي يعنى به شئ بصفة كذا مطلقا ، ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون جوهر او كفا فليس كون الناطق جوهر الا بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النطقي ، فالجوهر النطقي يلزمها الحيوانية بسبب الحساسية والنباتية بسبب قوة النمو والحسنة بسبب طبيعة الانصال والجوهرية بسبب التجسم

١- من نسخة دات و آين ؛ ليست بالاعراض . ٢- ليست بالاعراض ؛ بل في سفر السج والاعراض

٣- كما قاله الشيخ ... من

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيتها لها ان كانت .

حِكْمَةُ "مَشْرِقِيَّة"

فالحق "ان كل" بسيط ، صورته وجوده و كل مركب ، وجوده صورته في العین و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لان ماهية الشيء ما به "هو هو" و ماهية المركب انما هي يكون الصورة مفارقة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادة فالوجود والذات في المركب بما هو مركب من اللوازم الاتزاعية كالثبوتية والامكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية ، و على كل ماهية شئ "كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم المحل بها نوعاً طبيعياً و على اكمال للشئ" مفارقة عنه كالتفلس .

ولو نظرت حق النظر في موارد اسمعالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشيء موجوداً بالفعل سلباً من الوجود ، ولا اجل ذلك صح قولهم : صورة الشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعميم بقولهم : ومادته هي حامل صورته ، و ليس شيئاً متناقضاً لما ذكرنا ان المادة مشحنة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيثة بحسب الزمان^٢ وكلامنا في المادة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١- و على كل ماهية شئ " . الخ دلت في التفسير المحفوظة : وليس متناضاً . من دون لبس الشئ

٢- من مضمون التفسير : على الصورة المعينة بحسب الزمان .

٣- : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة " . الخ . فسخة دلت و ههنا

حِكْمَةُ "مَشْرِيقَةِ"

قد انكشف لك ، من المذكور متا في هذا "التران" و مبا معنى فى اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به ائشى ، من دوات الماهيات المركبة او البسيطة ليس الا "مبدء الفصل" وسائر الصور والفصول التى يؤخذ منها ويتحد بها هى بمنزلة اللوازم الوجودية لمبدء هذا الفصل وان كان كل منها مقنو "ما لحقيقة" اخرى' بحسب وجودها فحفايق الفصول ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التى هى اشخاص "حقيقية" فالوجود من كل "شئ" فى الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بواسطة الحس "والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كلية عامة ، او خاصة و من عارضه ايضا كذلك فيحكم عليها بمفاهيم ذاتية جنسية و فصلية او عرشيّة عامة و خاصة - فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى' يسمى' بالعرضيات .

فالذاتى متحد معه و محمول عليه بالذات والعرضى' بالعرض .

مَرْفُوعٌ عَرَشِيٌّ

فهذا معنى وجود الكلئ' اللىبى اى الماهية من حيث «هى هى» فى الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء ائها موصوفة بالوجود بمعنى ان "الوجود كئاهو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المستكلمون النافسون لوجودها ائها غير موجودة بوجود الشخص اصلا" .

فالذهب المنصور ان الوجود بالعطفة هو الوجود الشخصى بنفسه والماهية ينتزع من نفسه والعرضى' ينتزع من وجود متعلق به .

الاشتقاق الساج :

في معنى "الأشد" و"الأضعف" .

اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب ان يكون الفصل الذي بالاستشاق موجوداً بالفعل على نعت "الافراد" ، فكثير من انواع "الاعراض" لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة والروائح والسودات في حركة الاشتداد والضعف والا لكائنات الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فسان كثيراً ما يحصل من جوهر صوري كماله فصولاً منطقية لا "انواع كثيرة يتزعم جميعها من هذا الوجود البسيط الكمال فيثبت ان للوجود كماله" و"هنا وشد" و"ضعف" .

قالت الحكماء المشاؤون : اذا قلنا سواد اشده من سواد آخر فالمعنى ان احدهما في خصوص فرديته بحيث يكون له كماله على الاخر في المعنى المشترك لان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين وحكماء القرس فنسفل عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشد في بعض الانواع والشدائيات للاشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر ، كما اتهم ذهبوا الى التفاوت بالاشد قديمة بحسب الماهيات وقد مر بطلانه .

١- : ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية ... دلتنا آتق

٢- : فيقول منهم صاحب الاشراق ... دلت

وأما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى^١ فقد أوردناه في الأسفار^٢ ورجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب المعاني والمعنى^٣ و«هيها» نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى انتهاء الوجودات فلولجود أطوار مختلفة في نفسه والمعاني لا أطواره.

حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الأشدة والأضعف سواء كانت ذاتيات أو عوارض سوى الوجود فاته بذاته مما يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً و«غنى» لأنه بذاته معين^٤ فهو بذاته متقدم وتقدم ومتأخر وتأخر كماله بذاته كامل وكمال وفصل وفصيلة وعدمه نقص وفاقص بذاته وشر وشرير.

وأما المعاني الكلية أيما كانت وإنما كانت فإنما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة^٥ فالشور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه وهو نقص الظهور والمعنى الكلي^٦ وإنما يتفاوت الأنوار الخارجة التي هي وجودات محضة.

ومصاحب الإشراق رأى^٧ أن الوجود أمر التزاعى ذهني لا صورة له في الأعيان وزعم أن الماهيات كماهية الشور والسواد وغيرها وكذا ماهية الجوهر مما يقبل الأشدة والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها^٨ أي بحسب معناها النوعي أو الجنسي وهذا غير صحيح عند أهل الفخر.

١- الأسفار السبع الأولى مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ نص ١٠٤ إلى ١٠٧ من ١٠٧ ولد - قوله وكذا التشكيك بحسب الماهية في هذا السبع والسر فيه عدم تمايز أدلة الماهيتين لتشكيك كإتيان الشاهد ولكن المعلقين أدلة أصالة الوجود بطل التشكيك من الماهية لأن التشكيك الخاص بالحقائق الخارجية التي تكون مراتبها من سبع واحد واسم فخر.

٢- : صاحب الإشراق رأى ... وقد

٣- : المعنى الكلي ... فخر

٤- : في نسخة آت: بذاتها . وهذا أصح لأن في المعنى : وكذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤون زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدثة معاني النور والسواد وغيرهما .
و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى انتهاء الوجودات المنفاوته في -
الموجودية .

لست اقول : في هذا المعنى الكلي لانه كما ير المعاني له وجود زايد في العقل
بل فيما يتحقق به الشيء و يقابل العدم .

بَحْثٌ وَ تَحْصِيلٌ

اعترض صاحب الاشراق على المشائيين في حكمهم الاشدا والا ضعف في السوادية
مثلا يرجع الى 'فصول السواد' ، بان الفصل عرضي لطبيعة الجنس و هو في مفهومه
غير مفهوم الجنس فحالته كحال العرضي الاخر فيكون الاشتداد فيما وراء السواد .
والجواب بلسانهم : ان الفصل في ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس في -
الواقع وليست (ليس . خ) له ماهية داخله تحت جنس آخر بكون لها وجود لم يكن
باعتياره سوادا بل غير سوادا . فصل السواد سوادا لا غير و اما بلسان هذا الوقت .
فنقول : فصل الشيء بالحقيقة نحو وجوده كما الهمنا الله به والوجود و ان كان
غير الماهية بحسب تحليل الذهني لكنه غيبها في نفس الامر و اليه يرجع احكامها -
الخارجية و آثارها ، فصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر
جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ في حده الجوهر اذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود .
فتفكر و تنور و احمد الله و اهب القibus والنور .

١ - بحسب ارادات صاحب الاشراق المذكورة في اوائل حكمه الاشراق بمسوان : حكومة في نزاع من انهاء
المشائيين . ع ١٣٦٦ = في ص ١٩٨ و ١٩٩ .

المشهد الثاني

في وجوده تعالى وإنشائه الشاهد الآخر والاولي

و فيه شواهد

الشاهد الاول:

في سنعه وابداعه . وفيه إشارات :



الأشراق الاول :

في عتائه عمًا سواه

الاول [نعالي] تام الوجود ، فوق التمام فلا يعوزه شيء من كمال او سعة او ارادة او داع او آله و هو تام التفاعلية فلا يعثره تغير ولا تأثير وانفعال من غيره او تعطل لانه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شيء فلا اول له بوجه من الوجود .

ولو كان له في ذاته جهة امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً ، ولو كان فيه كثرة فيكون مفترقاً الى غيره فغيره يكون مبدء اولاً لكل شيء

هذا في بعض النسخ الاول تعالى تام الوجود . من نسخة بخط و آلى يبدونه . فلا اول له بوجه من الوجود: ولو كان له في وجوده و قاطبيه حيث يفسر ذاته من داع او وهب او مادة او آله فلا يكون اولاً من كل وجه ولو كان في ذاته امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً .

ثم لو تغير سواء كان التغير زمانياً أو ذاتياً لكان تغيره من خبر إلى شر^١ لأن كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في الفعل إذا لا الأشياء لا يتغل ولا يتقلب طبعاً إلا إلى ما هو خير^٢ له بالأشافة ولما سبق أن كل متحرك ذو قوة جسمانية وكل ملحق بشئ^٣ لم يكن هي ذاته فهو ذو ماهية^٤ والأول صرف الوجود الذي لا اسم^٥ منه .

الإعراق الثاني :

في الإشارة إلى أن صفات الأشياء
من لوازم صفاته تعالى بل مستغرفة^٦ فيها

أن صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حد^٧ لم يكن فيه عالياً
أو قادراً .

لأنه صمد ، فرد ، يجب أن يكون جميع كماله قد خرج فيه من القوة إلى -
الفعل «لا يفتقر صغيرة ولا كبيرة» إلا أحصيا^٨ ، لأنه لا جهة فيه غيره .
وقد مر أن وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لأنه بسيط الحقيقة
وما هذا شأنه يكون كل شيء^٩ إذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لأن التقصان
يوجب التعدد فما لا تعدد فيه أصلاً ، لا يكون ناقصاً وما لا نقص فيه لا يكون شئ^{١٠} من
معنى ذاته خارجاً منه كما مر فعله تعالى واحد^{١١} ومع وحدته يكون علماً بكل شئ^{١٢}
وكل علم لكل شئ^{١٣} إذ لو بقي شئ^{١٤} مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً
بل يكون علماً بوجه و جهلاً^{١٥} بوجه آخر^{١٦} .

١- : فهو ذو ماهية ... دلت

٢- سورة ١٨ آية ٤٧

٣- أنه دفعه قد مر هذا الإبرهان بوجه آخر في الأسفار والمشارع و قد ذكرنا تفصلاً في حواشي هذا الكتاب والله بنور الحق نور يهدي السبل . آمين

وحقيقة الشيء لا يكون متمزجا بغيره فلم يخرج جسيمة من القوة الى الفعل و قد مر ان الاول تعالى ليست فيه جهة امكان وقوة .
ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه انه واحد وحلة عددية وقد سبق ان وحدته ليست كالاتحاد فكذلك وحلته صفاته .
الكسائية^١ .

وهذا من عوامض الاسرار الالهية ومن الحكم التي لا يستها الا المطهرون .

نص تنبيهي

فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها منزلة الظلال والاشباح وما عنده الحق بها مما عند انفسها .

قال بعض العلماء : العلم هناك في شئنة المعلوم اقوى من المعلوم في شئنة نفسه ، نعم فانه مشيئتي الشيء ومحقق الحقيقة والشيء مع نفسه بالامكان ومع مشيئته بالوجوب والتمايمية وتأكد الشيء وتمايمه فوق الشيء ويزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد .

مرکز تحقیقات پیر نور محمد مدنی

الاشراق الثالث :

في ان اول فيضه امر وحداني

قال الله تعالى : «وما امرنا الا واحده»^٢ لان ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان الله واحد حقيقى فيجب ان يكون اول فيضه موجودا واحداً

١- لان وحدته وحلة الخلافة لا بشرطه بل عار من جميع القيود حتى الاضطراب لان ذاته غير متمس وامين كل شيء منه

٢- سورة البقرة ٥٤ آية ٥٥ وما امرنا الا واحدة تليق بالبر

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الا^١ وال غير المفل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى^٢ واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في الشخص^٣.

الاشراق الرابع :

في كيفية توسط البعض الاول لسائر الموجودات

لو صدر عن كل^٤ عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرة^٥ بالذات .

فقول : على^٦ منهج عرشي^٧ : ان للبعض الاول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً قابضاً عن الاول و له كثرة^٨ بالعرض من جهة تحوي الماهية^٩ به من غير جعل و تأثير بل لضروره قصور ذاته عن ذات الاول تعالى^{١٠} فبجهة وجود ذاته المعقولة لمصدر عنه شيء^{١١} ومن جهة مشاهدته معبوده ووجوه و عشقه له شيء^{١٢} ومن جهة ماهية^{١٣} و امكانه و فقره شيء^{١٤} الا^{١٥} شرف بالا^{١٦} شرف والا^{١٧} خس بالا^{١٨} حس^{١٩} ثم يزبد التكثير في^{٢٠} الا^{٢١} سباب فبرداد الكثرة في السببات والكل^{٢٢} منسوب اليه تعالى^{٢٣} بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً و اثره لوازم الوجودات من الماهيات .

الاشراق الخامس :

في عدد الملائكة العظيمة :

قال الله تعالى : « واوحى^{٢٤} في كل^{٢٥} سماء امرها^{٢٦} قد مر^{٢٧} ان لكل متحر^{٢٨}ك

١- و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام و انشراحه على اثبات حبه هذه الغرام في حواشينا و انظر

٢- سورة الفلق آية ١١ فنحن من مع سموات في نورين لا و اوحى في كل سماء امرها .

محركات كعدد المحركات و علمت استناد الحركات الطبيعية الى
اشواق و ارادات و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقلية -
فلو كانت المحركات والمحركات ينسب اليه تعالى و الى فيض الاول ابتداءً
لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة فكان نظرت الى ذاته كثرة الجهات و قد
اقسم البرهان على وحدته و على ان فيض الاول 'وحداني' بالذات مثلث بالمرض
فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المحركات والحركات الكلية .
ثم انه قد ظهر للحكماء بساعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماوية فوق -
الخمسة دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً و جهة و لكل كرة محركه قوة
محركة شوق غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرك العشوق العاشق .
فلكل منها محركان : مغارق عضلاني . و : مزاول فاساني يتقوم بهما (متقوم
بهما . خيال) سورة الحرم السماوي فالمحركات المفارقة يحرك الشوق على انها
مشتبهات معشوفة والمحركات المزاولة يحرك الباطنة على انها مشتبهة عاشقة .
ولما ايع السوات هي صور هذه الحركات الباطنة و قوسها صور الاشواق العقلية
والكل احياء ناطقون و عفتان الهيون .
والمقول اعلاها مرتبة و افر بها منزلة من الحق واشدها عبودية وعشقاً لعمدها
على عدد الاكثر و عدد مدبراتها .
فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال : «وما يعلم جنود ربك الا
هو » .

١- من نسخة المطبعة الوطنية المطبعة : على عدد المحركات والحركات الكلية ولى الاراسينج

المعطوفة . على عدد المحركات

٢- سورة المدثر ١٢٤ آية ٢٤ .

الاشراق السادس :

في تنزيهه تعالى^١ من^٢ مذاهب الجنان :

نُزَّهَ بَارِكُكْ مَا قَالَهُ اهل الجاهلية الاولى والثانية ، اما الاولون فممن
من قال : بان الواجب النفس عما عدا هو هذا الملك المحسوس الدوار او الكواكب
التي في السيار كلها او واحد منها .

وممن من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت معرفة
فديهة^٣ ثم حدثت فيها الصور والحركات والركبان .

وممن كاصحاب فيثاغورس على انها اجسام مشققة^٤ بالوع مختلفة بالشكل .

وممن كاصحاب الحليط على انها اجسام مختلفة بالشع .

وممن اتى عصر واحد^٥ ماء^٦ او هواء^٧ او نار^٨ او غير ذلك .

وممن وهم الحنريون^٩ من قال انها خمسة هيولي^{١٠} و زمان و خلا و نص و آله

وممن وهم النصارى^{١١} انها ثلاثة اقسام : الاب والابن و روح القدس .

وممن وهم المحسوس الحاصلون وجوب الوجود لصدقين خبر و شر^{١٢} و يصيرون

عنهما : بزدان و اهرمن^{١٣} ، و نار^{١٤} بالور والظلمة و هؤلاء اقرب الكفرة الى -

السعول .

واما اهل الجاهلية الثانية فمنهم من ذهب الى انه جسم مستو على العرش .

وممن من ذهب على انه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

وممن من قال : انه لم يزل ولا سنع فيه ارادة ثم ابتداء^{١٥} و اراد و من هؤلاء من

١- في تنزيهه تعالى^١ من مذاهب الجنان .

٢- في السبع المشققة^٢ و مصرون عنهما : نار^٣ بزدان و اهرمن و نار^٤ بالور والظلمة

قال بالداعي فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .
ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت لغيره ، ومن لم يصل
بالداعي قال لا يتصلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفا من العجز عن التوصليل بل
بالفاعل فقط ولا بشل عن لم ولا هذا اقرب مع اتفاقهم على ' تلى العليّة النامة ١ .
ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرفيّة والعشريّة وقد شرح الله صدرك بنور
الاسلام يصل عليك طرد هذه الاوهام المطلقة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط
المضلة عن سماع عمك انشاء الله تعالى ١ .

قصة "فرقالية"

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : « وما يؤس أكثرهم بالله ، الا
وهم مشركون » ر قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا آمِنُوا آمِنُوا وآيات كثيرة في
هذا المعنى فان جسيمه غير العارف الرباني لا يعبدون الله لا في آلهتهم هي بالحقيقة
ستور اسنام ينحتونها بالآلات او هامهم فلا فرق كثيرا بينهم وبين عباد الاوثان الا
بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيلته في نفسه وتصوره في خياله الا الا ليس
الذين وسلوا الى معرفته بنور هدايته وهو وليهم ومتولى امورهم كما ان ولي -
الناكصين على عبادة صور الاجسام واسنام الاوهام هو الهوى والشيطان كما قال
سبحانه : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور » والتدين كمنروا
اولياؤهم الطاغوت بخرجونهم من النور الى الظلمات . الآية »

١ - سورة يوسف ١٢ : آية ١٠٦

١ - تلى العليّة النامة ج ٢ ط

٣ - سورة ١٤ : آية ١٢٥

٤ - سورة ١٢ : آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضا بقوله. «اتكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى (ع) فعادوا الرسول (ص) في هذه الآية فقال: معبودكم المفاوت اشار عليه السلام الى ما تصوروه في اوهامهم الفاسدة].

حِكْمَةٌ قَرَأَبَةٌ

ان جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبده الامم فاتهم يعبدونها لظنهم -
 الالهية فيها فهم ايضا يعبدون ما تصوروه الى العالم بالحق الا ان كرمهم لاجل
 تصديقهم غير الله ، انه هو الله فقد اصابوا في التصور واخطوا في التصديق .
 ولا فرق بينهم وبين كثير من المسلمين من هذا الوجه قال تعالى: «وقصى
 ربك^٢ الا تعبدوا الا^١ اياه» .

حِكْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

ان لجميع الموجودات كائنه كانت او مسبعة دين فطري و طاعة جبليته لله
 تعالى لا بتصور فيها عصيان اسلا لان امره ماض ومشيته نافذة وحكمه جار ،
 لا مجال لاحد في التردد والنقص اعني بذلك الامر التكويني والقضاء الحتمي .
 ولما الامر التعرّضي المكلف به الانتقال حاشه ، فيقع فيه التقيان : الطاعة
 والعصيان بالهام الملتك وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمغل المثار
 اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع -
 الرحمن» .

١- هذه المفاوت ليست في النسخة المطبوعة بل تكون في بعض النسخ المصورة من الامم و معلوم انها
 سقطت من النسخ «والله اشار بقوله واتكم وما تعبدون من دونه حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون
 عيسى عليه السلام فعادوا الرسول (ص) من هذه الآية فقال: معبودكم المفاوت اشار عليه السلام الى ما
 تصوروه في اوهامهم الفاسدة فخطأكم - لجهنم
 ٢- سورة ١١٧ آية ٢٢

الأشراق السامع :

في محبته لعباده :

قال الله تعالى : «يحبهم» و يحبونه اعلم ان الاول تعالى اشد سارحوسرور
و متهيج و مبتهج بذاته لا نه في علمه بذاته احل مشدرك لا بهي مشدرك راشد
ادراك .

و العالم والمعلوم والعلم في حقه واحد و كلثها في حقه بأعلى المراتب .
واللذة في المحسوسات الشعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .
فما يلقى به بازاء هذا المعنى وان لم يسم لذة بل بهجة و علاء و بهاء يجب
ان يكون في أعلى المراتب .

فالاول اجل مبسط بذاته و بغيره ايضا من حيث ذاته محبة غير متناهية -
الشد لا من عشق احدا عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه
و كبه و تصانيفه و صنایعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان الموجودات التفاضل عن الحق كونها في انفسها هو نفس كونها
من الحق بلا اختلاف فالكل محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و
بعدها من الجمال الا تم والجلال الا كرم و نحن نلذ بأدراك رواج الحق في اوقات
متفرقة من ايام دهرنا مالا بقدر الا لمن وصفتها و نحن مصروفون عنه مردودون في
قصاء حاجات مفسوسون في تدبير الطبيعة البديهة اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس

١ - سورة ٢٥ آية ٩

٢ - واليه اشار النبي ص : ان الله من ايام دهره تعالى لا تعرضوا لها . أكثر و اعلم ان لهذا العدد
مدى مائتا سبعا على حقائق خمسة الدور و من تدبيرا مدعى العرض والعمارة و ان الله من العرض
المعرد العلوي من النمل امره تعرض بالاستعداد الداني العرض المحيول والعرض تصفاء الروحانية و
التعرض المصروح مع النمل والعرض بالحكمة ولازمها الامر اما مطلقا او مشفقا و مال عليه السلام

لنفحات الله في زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة وهذه الحالة للتقريب أبداً من غير تشوش فكيف بهجنتهم وسعادتهم وكيف من أهبهم وأسعدهم .

وبعد سعادة المشاق الواصلين المقربين ، سعادة المشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلاً من حب التفانهم لفته وعشقهم بما لديه وحجوا عنه حباً من حيث هويتهم إلى عالم الطبع فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية إلا أنه يجبر في دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي وخروجهم من القوة إلى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللابق بحالهم وهو أيسر عرض وأسهل غرض لنفوسهم وأجسادهم فيستيدون ذلك على التدريج من مبادئ الذاتية من غير حاجة إلى علة مبيته لذواتهم لأن نفوسهم وأجسادهم بالفعل هي كل ما لها من الجواهر والأعراض إلا الأوضاع الغير الممكن الاجتماع لأجسادهم والشوارق اللبذة الانسانية المتجددة لنفوسهم فبعد حصولها التدريجي يحصل لها العزب والمنزلة عند الله وتكون لها بهجة جديدة بحسبها وبقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق والشوق لا يخلو عن اذى إلا أن -
الأنف إذا كان من جهة مشوق ييل منه شيء عظيم وبقي شيء يسير يكون لذة وقد مثلوا ذلك ب : الذئبة لا تأكلها مركبة من لذة وإسهم .

وبعدها تين الرنين من المشاق الألهيين تقوس أهل الكمال من خواص البشر وهؤلاء لا يخلون أيضاً عن علاقة الشئون ما داموا في الدنيا وملائقهم منهم

←

الفرح فرح الدرس الحق بصفة المحبة العارضة المثلثة الذي لا يظلم فيه شيئاً سوى الله ولا علم للمعرض بعلته بل لا يعرف سبب الحب ولا يتعش له مطلوب و قد قرأنا أقساماً تعرض في شرحنا على أقسام الحكمة للشيوخ الأكبر والذين لا علم في العلم ومنه .

١ : إذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله

٢ : من غير مشوش

٣ : يكون للذلة

يَصِلُونَ إِلَى الْآخِرَةِ إِلَى السَّائِفِينَ الْأَوَّلِينَ فَيَجِدُونَ الرُّوحَ الْأَكْبَرَ وَيَلْهَوْهَا نَفْسٌ -
الْمُتَرَدِّدِينَ بَيْنَ الْجَهَنَّمَ وَالْعَالِيَةِ وَالسَّائِفَةِ وَيَلْهَوْهَا نَفْسٌ الْإِسْمَاءُ عَشْرًا هَذِهِ -
الشَّعْأُ الدَّلِيلُ «وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ حَلَالٍ» .

ومع هذا ما من شيء إلا أنه كمال يحصله و عني بخصه أرادته أو طبيعته أو
شوقه و حركته أرادته أو طبيعته يومئذ إلى إذا فارقه و هذا نصيبه من النفس -
الأنفس رحمة من رب العنااة الأزليّة في حله و ستسع لهذا زيادة .

الإسراف السام :

في أن الحوه حاربه من تعالى في

جمع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الأقسام بسيطاً كان أو مركباً إلا وله نفس و حيوة ،
لأن مصور الهيولي بالصورة لا بد أن يكون أمراً عقلياً كما مرّ والعقل لا يفعل
صوره في الهيولي إلا بواسطة النفس لأن الأجزاء كلها ساله معبرة متحركة
بصورها وطبيعتها كما مرّ .
والمحرك لا بد فيه من أمر يات مستر فيكون ذا جوهر نقائي .

ونقل معلّم الفلسفة الأولي أرسطاماليس في «تولوجيا عن امتاده اللاطون -
الشريف الألهي انه قال : ان هذا العالم مركب من هيولي^١ و صورة وانا صور
الهيولي طبيعة هي اشرف من هيولي^٢ و افضل و هي النفس العقلية واما صارت -
النفس نصنور في الهيولي بما فيها من قوة العقل الشريف و انا صار العقل منصوصاً
للنفس على نصور الهيولي من قبل الالبنة الأولي التي هي عللة الاتيآت العقلية

٢- أبو الحسن الشافعي البغدادي ص ٢٩٣

١- سورة ١ : آية ١٧٧

والنفسية والهيولائية و سائر الأشياء الطبيعية و إنما صارت الأشياء الحسية حسنة
 بهيئة من أجل الفاعل الأول غير أن ذلك العمل إنما هو بتوسط العقل والنفس .
 ثم قال : إن الأتية الأولى الحسنة هي التي تفيض على العقل الحيوية أولاً ثم
 على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباري الذي هو خير محض .

الإشراف السابع :

في لميئة دخول الشر في قضاء الأسمى .

الوجود كله نور و حيوة عذنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء والأشرفيون و
 حكماء الفرس وافقونا في المعارقات والنشومن والأشرف العرشية التي يدركها البصر
 كانوا الكواكب^١ والشهب والشرح دون الطبايع والأجرام .

ولو لم يكن الطبيعية في أصلها نوراً لما وجدت بين النفس والحرم، والهيولي
 هي أول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها أولاً
 الأجرام الشفافة لصعب قوتها عن احتمال الوجود ثم الأجرام الكثيفة لتضاعف
 جهات الأعدام وتركيب المعقبات^٢

فكل ظلمة في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولي ، و هي أصل الدنيا و
 منع شروها و بما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع العصور النورية للمناسبة،
 فانتفت ظلمتها بنور صورها فأن الصور أظهرتها فنسبة الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح

١- وإن شئت لحققت هذا الكلام و مراد أن الوجود كله نور مراد من احتساب بالعدل والنشومن والأشرف
 المرادة فالرجع إلى جواهر المصنف شرح حكمة الاشتراق الطبعة المصرية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٤،

٢- قال بعض فلاسفة (وهم الحكماء) التحرير الشيخ حسين السكسكي والبراد يضاعف من الأجرام الشفافة هو
 قريباً إلى العلة و بعدها هي جهات الأعدام .

العقلاء و عبدنا ليست كذلك ١ .

و هي هنا دقيقة "عرشية" و هي ان كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غيرها كالشحن الشديد بصير مستنيرا، اولا يرى اذ الحطب وهو جسم مظلم كما يترأى اذا لطفته بمجاورة النار يصير دخانا مشتعلا نيرا .

سر آخِر

اولا يرى ان حركة الا نماء في النباتات ينتهي بها الى تحصيل البذور والثبوت التي هي في الاثمار (في الثمار . خال) والسماية في البذر واللب هي الدهن الذي يحصله الطبيعة النباتية والدهن بمجاورة النار و اخراجها ارباء من القوة الى الفعل بالتطعيم يصير منبرا .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتية هو النور، كما ان فاعله ايضا هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتية و فاعله النور ، فما طئك بنابه فعل الطبيعة الحيوانية و فاعله فالوجود كله نور والظلمات اعدام و امكانات .

الاشراق العاشر : مركز حقيقة كافيير علوم

هي تعددت التشكلات لكل شيء .

ما من شيء في هذا العالم الا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث حتى - الارض الكشوفة التي هي ابعاد الا جام عن قبسول الفيز فائها ذات حيوة و ذات كلمة فعالة و في هذا شواهد الهيئة ، و دلائل بيوت .

وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة المقومة المحصلة

١- اي الفرق العقلاني لا يصدر عن الحكم والادراك الكشم ، لا الجسم من جهة واحدة نور ولا من جهة متعددة لتقسم نور على نور ، الله نور السماوات والارض .

إثاء نوعاً والطبيعة تكونها دائم السيلان والا^١ استحالة بجورها فلا محالة يفسر الى^٢ حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يسكن تأيسر العقل في الطبيعة المعيشة الا^٣ بتوسط - النفس لعدم المناسبة بين الثابت السخس والمتجدد المحصن الا^٤ بتوسط ذى جهتين ، فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة لا^٥ ذاته مجردة و فعله مادى^٦ فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و معلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات - الطبيعية والله سبحانه و راء الجبيع و فوق الكل «وهو القاهر فوق عباد»

وفد استدل على ذلك معلم الفلاسفة في المير التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«ان كل حريم غليظة^٧ كان او لطيفاً^٨ انه ليس بعلة لوحدانته و لا^٩ صاله ،

بل النفس هي علة اتصال الجرم و وحدانيته لا^{١٠} الوحدانية مستفادة في الحريم من - النفس و كيف يسكن ان يكون الحريم علة وحدانيته و من شأنه ان يتقطع و ينفق فلولاً ان^{١١} النفس تلزمه لتفرق و لم يستعلى^{١٢} حال واحدة .

وقال ايضا^{١٣} فيه : انه لا يمكن ان يكون حريم «عاً» من الاجرام ثانياً قائماً سواء

كان مهسوماً او مركباً اذا لم يكن القووة التعاقبية موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السيلان و انفاء قلو^{١٤} كان العالم كله جسماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت - الاشياء و هلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس و كانت النفس جريمة كما ظن^{١٥} افلس ، هلكت كما هلكت ساير الاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة»

واستدل ايضا^{١٦} على ان الارض^{١٧} وهي اكثف^{١٨} الاجرام و ابعدها عن يسوع -

الوجود والحيوة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تثبت الكلاء و تثبت الجبال فاثباتها بات ارضى و هي داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و اثما يتكون هذه فيها من

١- سورة : ٢٦ آية ٢٦٤٦ .

٢- الولوجيا المطبوع في حاشية التبيان ط ١٢١٢ هـ ق من ٢٨٧٢٨٦

٣- الولوجيا من ٢٩١٤٢٦٠

٤- الولوجيا ط من ٢٨٧٢٨٨٦

أجل الكلمة ذات النفس فأنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور وهذه -
الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطبيعة في باطن الشجر
ثم قال : «ان» الكلمة^٢ الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعته الشجر هي ذات نفس
لأنه لا يمكن أن يكون مية^٣ ونعمل هذه الأرض فاعيل العجيبة العظيمة، فإن كانت حية
فأنها ذات نفس لا محالة فإن كانت هذه الأرض الحسبة التي هي صنم^٤ حية فبالحرى
أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً وإن يكون هي الأرض التي هي ذات نفس وهذه أرضاً
ثابتة لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى قوله.

فظهر أن لكل شيء ملكوتاً وأن لكل شهادة غيباً، وما من شيء في هذا العالم
الأول وله نفس وعقل واسم الهى «وإن من شيء إلا يسبح بحمده فسبحان الذى
بيده ملكوت كل شيء» واليه^٥ ترجعون .



الاشراق الحادي عشر

في طاعة الملائكة لرب العالمين

أن طاعتهم لله سبحانه كمطاعة النعاس^١ وخصوصاً الباطنية للنفس من حيث
أنها لا يحتاج في إيراد أخبار مدرجاتها إلى النفس إلى أمر ونهى بل كلما هتت^٢ -
النفس بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما هتت به وأوردته إليها بلا زمان ولا نهاون
وعصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين «لا يعصون الله ما أمرهم^٣ ويفعلون
ما يؤمرون» .

٢ - سورة : ٦٦ آية ٥٥

١، الروحانية من ٤٩١ + ٤٩٢ + ٤٩٣

٣ - سورة : ٦٦ آية ٦

وأيضا لا يعلم الحواس أن^١ للمحسوس وجودا في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مسئلتها كمثل الملائكة المعية الوالهيين بجمال الحق سرمدا على ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون ان^٢ الله خلق آدم عليه السلام و ذرئته^٣» .

الاشراق الثاني عشر في وحدة عالم العمل

كما ان هيولي^٤ كل فلك يخالف هيولي الفلك الاخر لا بذواته بل بالمصور النوعية المتخالفة الحقائق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الاخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة الجهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول هيئتنا .

فالقول لفرط الفعلية والكمال كانها هي^٥ واحد اخلف افعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا الا^٦ واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يَتَوَمَّ يَتَوَمَّ الروح^٧» والقلم في قوله: «وَالْقَلَمُ عَظِيمٌ بِالْقَلَمِ»^٨

الاشراق الثالث عشر في ان العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفعيل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١- لشدة حبهاتهم و لغتهم في الحق و ليس لهم وساطة لتفسير التهيمن الذي مسئل على وجودهم وفي كلمة وسود هذه الملائكة و تحذفه اشكال غريب ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد البلاغة آثم بوزا مهدي الاشراقي في كتاب «الاسس التوحيد»

٢- سورة ١١٧ آية ٨٧

٣- سورة ١٢٢ آية ٢٧

٤- سورة ٩٢ آية ٤

السعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة وفي الأنواع التي هي دونه متفرقة .
 فنحدث من هذا ومن أن كل "علة غائية" فهي تمام معلولها و من أن "حركة -
 الطبيعة في هذا العالم متوجه إلى غاية يلحقها و للغاية غاية" إلى أن ينتهي إلى النفوس
 وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل واعرف بفضل الله أن:
 العقل هو الأشياء كلها .

قال الفيلسوف^١ في اثولوجيا : «أن الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء
 وأثما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة إلا
 وهي تفعل شيئاً ما يلحق بها و ذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر .
 فإن قال قائل : أن الصفات العقل اثماً هي له لا شيء آخر وليست تجاوزه البتة .
 قلنا أن صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و سيرته جوهرًا دنيًا
 خبيثاً ارضياً إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يعسر
 بين العقل والحس وهذا قبيح أن يكون هو والحس شيئاً واحداً انتهى^٢ .
 ومعنى قوله : أن صيرت العقل هكذا سيرته جوهرًا دنيًا : أن وحدة العقل ليست
 وحدة عددية كوحدة الأشياء^٣ شحاضة الحبيثة لأن العقل فعل الله فوحده على مثال الوحدة
 الحقيقية فله الوحدة الجمعية .

وقال أيضاً : «وقد قد رأنا نسل بولنا هذا بأمثال عقليته فنعلم كيف العقل و
 كيف لا نرعى أن يكون واحداً مجرداً ولا يكون شيء آخر واحداً كوحدة الشيء وأي
 إلا مثال نريد أن نمثله به الصورة الكلية النباتية أو الحيوانية فانك إن وجدت هذه
 كلها واحداً ولا واحداً علمت أن كل واحد منها وإن كان واحداً موثقي بأشياء كثيرة

١- توتوسا البهراماني ط ١٢١١ هـ في ص (١٥٠-١٥١) ٢٢٩

٢- نفس سجازة ... غلط ٣- التوتوسا البهراماني ط ١٢١٢ هـ

مختلفة^١.

وأما الكلمة الواحدة التي في الهبولي فأتى وإن كانت واحدة فإنها مختلفة -
الصُّمَمَات .

وقال أيضاً: «وليس قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك أن قسمة الجسم بخط
منه إلى خارج وأما قسمة العقل بكونه إلى داخل» أي في داخل الأشياء وعن أمير -
المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الروح مَلَكٌ» من الملائكة له سبعون ألف وجه
ولِكُلِّ وجه سبعون ألف لسان ولكل لسان سبعون ألف لغة يَبْحَثُ الله بذلك -
اللغات كلها ويخلق من كل تبيحة مَلَكٌ يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة»

الشاهد الثاني

في المصور والمعارفة والمثل الأفلطونية . وفيه إشارات

من تحقيق كافي نور صوم سدي
الإشراق الأول

في غرض افلاطون وأصحابه من هذا القول :

قد ورد عن افلاطون الإلهي أنه قال موافقاً لشيخه سقراط : ان الموجودات -
الطبيعية صوراً مجردة في عالم الإله و ربِّها يسميها المثل الإلهية و أنها لا تدثر
ولا تفسد و لكنها باقية» وأن الذي يدثر و يفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة.

١- الميراثاني ص ١٨٢ و ١٨٣ -٢ الميراثاني ص ٢٥٢ من المصحح المخطوطة

١- الميراثاني ص ١٨٢ و ١٨٣ -٢ الميراثاني ص ٢٥٢ من المصحح المخطوطة
صدا : وأما الكلمة الواحدة في الهبولي .

قال الشيخ في الهيات^١ الشفا : « فلن قوم اذ القسمة يوجب وجود شئين في كل شيء كائناتين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا ففسوا الوجود المفارق وجودا مائلا و جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة و اياها ينتلئ العقل اذا كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فاسد و حملوا العلوم و البراهين تحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلمه سقراط يفرطان في هذا - القول و يقولان : ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهو اذن المعنى المعقول - المفارق . انتهى » .

فان قلت : معنى الانسانية محمول على زيوعمر و غيرهما ولو كان له وجود مفارق عن الاشخاص كيف يجوز حمله عليهم و الحمل هو الاتحاد في الوجود . قلنا : المعنى الذي له الوجود المتعارف ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارق بل مناط الحمل عليها و جهة الاتحاد معها هو الاتفاق معها في سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين في معنى واحد مقسوم يكونان متحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

و اما كون احدهما كلياً و الآخر جزئياً فهو اما باعتبار تقوم احدهما في الوجود بموارض حصة يتشخص بها و يندم بمقدمها كالاتى^٢ انسان الطبيعى و عدم تقوم الآخر في الوجود بها كالاتى^٣ انسان العقلى و اما باعتبار كون احدهما سبب الوجود الاخر و الوجود العقلى السببى مشتمل على الوجودات الحسية السببية فيكون كلياً و هذه الحيات المعلولة جزئياً .

١- الهدف الشفا طبعه النجربة ط ١٢٠٥ هـ في ص ٥٦٠ : في انطاق القول بالعلوم و العلم ص ٥٥٨
في التماس مداهمة الحكاه المتقدمين من المثل و ص ٥٦٧

الاشراق الثاني

في ذكر تَبَيُّن من اقوال الحكماء في
 تاويل كلام افلاطون^١ و شيعته القائلين
 بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الاول : ما ذكره المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مقاله المسماة بالجح بين
 الرايين :

ان مراده من المشغل هو الصور العلمية الفائتة بذاته تعالى اعطيا حصولها لا^٢ لها
 باقية غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية^٣ .
 والثاني : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها : وجود الطبايع
 النوعية في الخارج اي الكلي الطبيعي للاشخاص وهو الماهية لا بشرط شيء بناء
 على عدم التفرقة منهم ، كما (طه) بين الماهية «لا بشرط شيء» وبينها «بشرط لا شيء»
 او عدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرده
 الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرده
 في الوجود الخارج عن العوارض فعكسوا بوجود المساهيات المحددة عن العوارض
 في الخارج بناء على وجودها عين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية
 وجودا متكررا في العين متوحدا في الحد والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة في عالم المثال

١- التجميع بين الرايين : مؤلفه الامام العلامة الطبرقي حواشي آخر شرح حكمة الاشراق للعلامة المحررة
 ط ١٣١٤ هـ ج ٢ ص ٢٤٥

٢- المرجع الى اشتداد الالتفات من ٥٥٨٨٥٧٧٥٥٦

و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات و سيجي البرهان مثلاً على وجوده^١.

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الأشراف أنها عبارة عن سلسلة "نوار العظيمة الغير المترتبة في العليّة النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الأجسام البسيطة فلكيّة كانت او عنصرية والركبة حيوانيّة كانت او نباتيّة او جمادية"^٢
الخامس : أن المراد منها نفس هذا الصور الماديّة الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثية العلميّة الاتّساعية كان لها ثبوت على وجه كلي "لا" لها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاعشية المادّية المكانية ولا بالملابس التجديديّة الزمانيّة"^٣.

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شيء منها ما رآه افلاطون والأقدمون من القول بالمثّل والله اعلم .

اما أولاً (أما الأول. خ) فلأنّ القول عنهم و تشييعات اللاحقين على ما فهموه نقيضاً من كلامهم ينافي ذلك وقد نقل عنهم أن لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته^٤.

ونقل عن افلاطون انه قال : اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية .

وعن هرمس انه قال : «إن ذاتاً روحانيّة القت الي المعارف ، فقلت : من أنت؟

١- والمحقق الاشرافي حمل كلام المعلمة و اشباح الثلاثة في السبل الدورية على الوجودات الثلاثة والاشباح المبدئية المحررة من المادة سعرة برغبة ، وهذا التأويل ايضاً ما نقل لنا سحر ، الشاهد الله تعالى .

٢- الشيخ الاشرافي قد نقل مرامهم في المثلث الوردية واما المعنى على اليها

٣- وقال هذا التأويل هو السيد العاملي «هده» .

٤- و نه شرح الشيخ الاشرافي من بيان مرامهم ولا وجه لدوله : ليس شيء منها ما رآه افلاطون

قال : أنا طبعاً لك البام .

ولقد شعروا عابهم بما يلزم هذا المذهب ان يكون في عالم العقول خطوط "سطوح" و افلاك" ثم توحد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم النحون واصوات مؤلفة و طب و هندسة و مقادير مستقيمة و "اخرى" معوجة و اشياء بارده و اشياء حارة و بالجملة كيفية فاعله و مسعله و كليات و جريئات و مواد و منور و شاعرات "اخر كما نقله فارابي في معانيه و سباني ما يكشف عن ذلك في مصاعف الجواب عن الاسئلة الواردة على وجود الصور المعارة .

واما ثانياً (واما الثاني . ح ١) فحالة قدر افلاص اعظم من ان يشبه عليه هذه ال"اعتبارات العقلية كيف والكلى الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العمل الا بالعرض بمعنى ان "الموجود هو الوجود لا انه امر متشخص في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماضي المتحركة ان الاولي يوجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد الا بالذات ولا بالعرض في الخارج واما يوجد في العقل .

مرآتية كأمير علوم

واما ثالثاً (واما الثالث . ح ١) فلان تلك المثل كلها نورية عقلية في عالم العقل و هذه الاشباح المعقدة دوت اوضاع مقدارته منها ظلماتية بعدد بها الاشياء و هي صور "سود ورق مكروهة بنائم النفوس يستاهلها منها مستبيرة تتعشم بها السعداء و هي صور حسنة بعنة" بصب كائنات النور المكنون ، ولان هؤلاء العظماء كما انهم فائلون بالمثل والاشباح المعقدة ، فائسون بالمثل المرافقة الاقلاطونية

واما رابعة (واما الرابع . ح ١) فلان العاقل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذا "الانوار" والعقول العرصة
 احدى من نوع اصنامها الجسائية ام هي "امثلة لها" والفرق بين المثل والمثال مما
 لا يخفى^١

ولم يبيّن ايضاً انها كيف يحور وجود نوع جسامي^٢ في عالم لغتل من جهة بعض
 افراده وكيف ينحلق^٣ "الانفان النوعي" من مركب جسامي^٤ وبسط عظمي^٥ على "ان"
 العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لا بحوز ان يكون افراد
 ذاتية^٦ لا "نوع كثرية مختلفة الحقائق".

واما خامساً (ولما الخامس. نخ) فليظهر تعدد هذه "اشخاص و تعبناها الحية"
 والمنقول عنهم : ان "لكل نوع جسامي فرداً مجرداً ابدئاً والتجرد مستلزم للوحده
 فحمل كلامهم عليه في عاية البند.



الاشراق الثالث

في "البان الصوّر المفارقة ببراهين

مرفوعة من طرائق ثلاثية"

مركز تحقيق كافي في علوم

الطريقة الاولى من جهة الحركة ، قد سبق مبنا ان الصور الطبيعية في "النوع
 الجسمي هي مبادئ حركاتها الطبيعية في الابن والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر
 التبرك يجب ان يكون في ذاته امراً منجدة و حادثاً .

فالطبيعة جوهر غير فار الذات لذاتها ولكونها مادته الوجود و من شأن الساده
 الا مكان والاسعداد ، فكلمنا خرجت من الفوه الى الفعل في الا مكان لها الى عر -
 النهايه و مبدء تعبيرها و تقويمها هي الطبيعة لكونها غير مستغرنا الذات هي الحادثة

١- في نسخة داتا آبي .. من طرائق لانه .

والمتجدده بالذات . والحركة والزمان تأييدان لها في الحدوث والتشديد بل هما نفس الحدوث والتشديد لأنهما امران نسيان والاغراض أيضا في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهولي ' قوة ' محضة .

فإذا كان الأمر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل محرك إلى محرك لكن المتحرك بنفسه لا يفتر إلى ما يحرّكه والا لزم تخلل الجمل بين الشيء ونفسه إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود اعني كونه محركا بل يفتر إلى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة جملة بسيطة وذلك المحرك السقوم له يجب أن يكون أمرا ثابتا مفارقة عن المادة ولو احققها والا لعاد الكلام في تسلسل وماسوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجدها فيكون مقوم كل طبيعة جوهرًا مفارقة نسبة إلى جميع الافراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الافراد والمحصل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والتكامل لجنسها نوعا طبيعيا فيكون سورها المفارقة .

وأيسا لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتا مع تبدل خصوصيات الحركة وهذه الهولي ' جنسية الطبيعة كيانا متجددة فلا بد من واحد ثابت يحفظ به اصل الطبيعة ومنحها مع تبدل خصوصياتها .

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني وجوهر متجدد هولياني فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحادا معنويا يكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ، مع كونه عقليا وكونها حية .

الطريقة الثانية : من جهة الادراك وهي : ان للطباع النوعية انتهاء من الوجود والشهود بعضها حسية وبعضها عقلية ولا شك ان في الوجود شيئا محسوسا كالا لسان

مع مادته و عوارضه المحسوسة من الكم^١ والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعي و ان "ههنا شيئا" هو كالا "نسان منظورا الي" ماهينه من حيث هي غير مأخوذ معه ما حالطه من الوحدة والكثره وغيرها من الاغراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلّي الطيعي و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان ههنا شيئا معقولا هو كالا "نسان الكلّي بترك فيه الكثيرون و يحمل على الاعداد بهو هو ولا محالة يكون مجرّدا عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متعصباً بشخص علفي فان - الشخص العلفي بحوزان^٢ بجهام الشخصيات الحيية فذلك الوجود المفارقي للانسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهرأ سيئاً ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرة قائماً اولي^٣ بالجوهرية من الماديّات - الحيات^٤.

واما المذكور في كتب القوم كالاشياء و غيره في كون كليات الجوهر جوهر^٥ من: ان "معنا اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع" وقولهم: باث لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة^٦ الي موضوع، وبين كونها في الخارج لا في موضوع فقد مر^٧ بطلانه ، وظهر ان ما في النفس من كمال شيء ليس الا كيفية^٨ نسائية تعدد النفس لشاهدة عقلية و هي حكاية عن حقيقته الكلي^٩.

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها في الاجسام و ذلك ، ان للطباع الجسانية من - العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مخفصة في اجسامها و موادها وليست هي مستقلة في ايجاد تلك الآثار ، لا^{١٠}تها حيث يكون وجودها مادية يكون فعلها

١- في نسخة دند و ليد - بجامع الشخصيات - منقول لفظ بحرر -

٢- فان كان في النفس يلزم كون الجوهر عرضاً - جنداط - آخ و في نسخة : لزم من الماديّات الحسية

٣- في النسخ المحاركة صورة الجوهر في موضوع الدهن ...

بشاركه المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بانسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركه المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لان فاعلية الشيء يقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده "اخرى" بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ماير الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الاثار الظاهرة عن هذه الاجسام العنصرية والمعدنية والثباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر وصفات الجواهر المعدنية كاللثون والسفاه والطحوم والروايح وغيرها ، وافاعيل الثبات من العذب والامساك والهضم والدفع والتصور والتشكيل والتخلق والافناء والتوليد ، وافاعيل الحيوان كالحنس والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها ١ . ومع ذلك ينسب هذه الاثار الى "خصوصات هذه الطبايع والنفوس اذ لا بد" في حصول كل فعل عن فاعل عقلي في فاعل جسماني من مخصص لتساوي نسبة المسافرون الى جميع جزئيات تلك الاثار .



مرآة الانوار في السير والسير

في دفع المفاسد والاشكالات على القول بالتثنية المفارقة

تثنية

لما حملنا كلام "الا" وايل على "ان" لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا

١- و اعلم ان الشيخ الفاضل حيث ذهب الى "نفي الصورة" واثام التبعين على امتناع وجودها بشكل الامر عليه ان اثبات الصورة المفارقة والمثل العقلية و لكن مع ذلك مبرر بوجود هذه الصور الاطلاقية و اسمه هي نفي الصورة المحقق الطرس ولكن التحقق في هذه المسألة ببيع الشيخ الرئيس والمعلم الثاني والمحقق فراه قد اعاد الحجج والبراهين على وجود الصورة كذلك يقول عليه فمر اثباته المثل الجدية كما ترى ولا يرد عليه ما رد على محيي طرقة الاشراق - ومن فاعل معروف للصورة .. آت

في عالم الأبداع و انه هو الأصل والمبدء لسائر الأفراد للنوع و هي فروعه و معالجه و آثاره و ذلك الفرد لتمامه و كماله لا ينظر الى 'محل' بخلاف هذه الشخصيات فأنها لضعفها في الوجود و نقصها في التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها . و قد علمت : جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنى و فقره . فليس لا حد ان يقول :

ان 'الحقيقة الواحدة كعب بجوم بعضها نفسه و بعضها بعرضها' ولو افترضنا الحقيقة القيام بالذات فكان الحميم من افراده قائمة بذواتها و ان افترضنا الحلول في محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علم من وضع هذه القاعدة في الوجود فان حفظه الوجود مع بساطته مختلفة بالوحد و الامكان و الاستعداد عن المحل و الافتقار اليه ، فان استثناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهرية و قوته و غاية نقصه بعرضية و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنسبة ضرب من القصور والحاجة ، فلا يلزم من حلول شيء في محل ذاتاً او فعلاً حلول ما يشاركه في النوعية بعد السنوات بينهما في الشدة والضعف .



تحصيل عرشي لحكمة مشرقية^١

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبعي انما هي بدء فصل الأخير وانما شأن المادة القوة والاستعداد وانما شأن سائر الصور والقوى والكيانات ومبادئ الفصول البعيدة والأجناس، الأعداد والتهنة و هي^٢ في المركب بمنزلة -

١- كما أورد هذا الشكل الشيخ الرئيس على العاقلين بعد التنويره وشرح جدهان على مطلق القول بالمثل فالله أعلم طبع ١٣٠٦ هـ من ٥٩٠ الى ٥٩٢ هـ وها وها واحدا الى اشكال واحد و هو دم حور- التشكيك من حقيقة واحدة، أو المصنف ذكر اشكاله شربلا في الاسفار ، المجلد الاول من ١٨٥ وارجعها الى اشكالين : مقادير حجة العاقلين و معلوم حجة الاولى ؛

٢- : بحكمة مشرقية ... فط - آق ... من المركب ، فط - آق

الشروط والمُعْدَّات باعتبار هي الآلات والفروع لذات واحد باعتبار آخر فكما ان الهولوى الاولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصورة الجسميَّة والصورة من حيث نوعيَّتها سبب موجب لسخ الهولوى فكذا المادة و لواحقها علَّة قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستزمنة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لاكتفاء كالمبدء الفياض للفروعها و لوازمها .

فكما ان الصورة الطبيعية اصل فواهبها و مولدتها و هي بما فيه كالصَّمم لها فكذلك صاحب النشوع اصل لطابع اشخاصه و هي بخليلها كالصَّمم له وكذلك تلكه - الفصول والقوى والفروع ايضا كالات لا انواع اخرى مراتبها اقصى من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لانواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى - الاصول و كذا الهيئات والنسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اطلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى اربابها التنويرية .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه - الارض الحيَّة صَّمم لارض عقليَّة يكون الزل زلَّة من جميع الصور العقليَّة ، منزلها منزلة قبول الآثار العقليَّة والاشياء المعنويَّة عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم العصور العقليَّة سماءات و ارضين عقليَّة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثني عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلاً و ثلاثاء و رستين درجة كلُّها عقليَّة نورية بصاعها وهشائها على وجه اشرف و اعلى مما يكون منها فى عالم الطبيعة .

تنبية

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان عثرتهم ان اصحاب

الأنواع إنما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقواب ومقاييس لماعتها لأن ما يشهد له المثال يجب أن يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .
ولا يصح للعقول هذا القول منهم فاشهد الله مبالغته من اتباع المشائين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عدهم أن هذه الحسيات أصنام و"امثال" تلك الصور ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال .
ثم كيف يحتاج الباري في إيجاد شيء إلى مثال ليكون دستوراً نصه وشأنه .
الإنشاد والتأليس المطلق ولو احتاج ، لا احتاج في إيجاد المثل أيضاً إلى "مثلي" أخرى إلى غير النهاية .

بحث و تحصيل^١

ثم لفتا أن يقول: إن الحيوان إذا كان في العالم الأعلى يكون حساساً لأنه الحساس فضله والحس ليس إلا انفعالا من صورة طبيعته جسيمة فكيف يمكن أن يكون في الجوامع الكريمة العاليه حس وهو موجود في الجوهر الأدنى .
فالجواب عنه : أن نسبة هذا الحس إلى الحس العظمى كنسبة هذا الحيوان الحسي إلى الحيوان العظمى فالحس الذي في عالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على منهج المحسوسات التي هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى مغلقاً يبصر الحيوان الأعلى ومسلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بدوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار البهيمية .
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يهده الحواس الباطنة يتدركها من غير النائية

١- في بعض النسخ : ولا يصح للعقول هذا ما هم أشد

٢- من نسخة د. ط. و آ. ل. بحث و تحقيق ٣- في هذا العالم الأدنى : ... وخط

حيث قال في الذوق : « آيت عند ربي يطعمني ويسقيني » وفي التتم « امي لا جد نفس الرحمان [من جانب اليمين] » وفي البصر : « زويت لى الاوض فاريت مشارقتها و مغاربها » وفي الشمس : « وضع الله بكتفى يده فاحس الجلد بردها بين يدي » و في الشمع : « انت الشاء [وحن لها ان تأطت لاما فيها موضع قدم الا و فيها ملك ساجد او راكع] » .

وقال ايضا : « ان هذه النار غسلت بسبعين ماء » ثم « انزلت » اشارة الى ان هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية ؛ فكما ان الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان السفلي بوساطة مترتبة في المراتب العقلية والمالية كلها اساس متوافني المراتب والنشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية تبادلات مترتبة .

والاعمال بالهاء اشارة الى ان من منها عن كمال حقيقتها النارية ولضعف تأثيرها وتستغنى جوهرها وانكار كينيتها على حسب كل نزول ١

قال الفيلسوف الاعظم : « ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هذا كينته اعني به انه يحصل بهما لانه متمم لهما و ذلك انه يفعل بعض الاعمال الانسان العقلي وبعض الاعمال الانسان النفساني و ذلك لان في الانسان الحسي [الجسماني] كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلنا الكلمتين] الا انهما به قليلة متعينة بزيادة »

١- من بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ..

٢- كما ان الامور الحسنة المطروحة في آخر حركات القلوب ط ح ١٢١٤ هـ في باب التوادر البهر العاشر في الانكار العقلي والنفساني والجسماني ص ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ .

٣- في نسخة التورجما : ولست اعني انه هو هذا .

٤- اعمس المقابلة الانسان النفساني بالتورجما

لا^١ صَمَّ الصَّم^٢ .

فقد بان ان الانسان الاول حاس^٣ الا انه بنوع اعلى^٤ و افضل من الحس^٥ الكائن في الانسان السفلى و انه انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى^٦ العقل كما يشاء .

وقال ايضا : « ان هذه الحسايس عقول^٧ ضعفة^٨ و تلك العقول حاس^٩ قوية^{١٠} » .

الاشراق الحساس

فيما اصح^{١١} به الشيخ الالهى فى هذا المطلب وما يترد^{١٢} عليه

و هو وجوه :

الاول : ما ذكره فى المطارحات و هو : ان القوى الشبانية من الغاذية والثابتة والمتوكلية اعراض اما على^{١٣} رأى الا^{١٤} وابن^{١٥} فحلولها فى محل^{١٦} كيف كان و اما على^{١٧} رأى المتأخرين فحلولها فى محل^{١٨} مستغن عنها لان^{١٩} صور العناصر كافية^{٢٠} فى تكوين وجود الهول^{٢١} والا^{٢٢} لما صح^{٢٣} وجود العناصر والمستزجات .

واذا كانت هذه القوى اعراضا^{٢٤} فالعامل لها^{٢٥} كالا^{٢٦} رواح والا^{٢٧} أعضاء داهم السيلان والتبدل لا^{٢٨} سبلاء الحرارة^{٢٩} الغريزية و غيرها عليه^{٣٠} ، فاذا بطل^{٣١} المحل او جزؤه بطل

١- من معنى الصغم من جعلها نسخة دقة و آتت : ان من الانسان الحسى كلفات الانسان العاقل و كلمات الانسان العقلى فقد جمع الانسان الحسى كلتي الكلمتين الا انها فيه فلسفة ضمنية - الخ »

٢- يظهر من كلمات الشيخ البروتاني انه كان زودهم راسخ فى الالهيات و لعله كان اغتبل التكميل فى المعارف البعد فوله : ان هذه الحسايس ... يدانى باعلى صورت انه كان مالا بالاشكيات الخاصة و يحور الاشكيات من افراد حقلته واحدة كما ذهب اليه الشيخ المفلول و هو (الخوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة واشترى بين افراد الاشكيات الواقع فى حان الحقائق الاشكيات العاسى الذى يمتنع مع تباين الحقائق و يرى ان الترتيب بين المحدود والمعادى ليس فى استحقاقهما بل بالاشكيات يرجع الى اصل واحد ووجود دائره له ظهور و بظون طاهره مكنى ويأمله محرم .

ما فيه من القوة و يتبدل الباقي بمرور الوقت ، فالخافض للمزاج بالبدل والمستبقى له زمانا يستحق ان يكون هو القوة والجزاء الباقية لا متاع تأخير المعلوم ولا التي سيحدث بعد ذلك ولا ان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولا ان هذه الافعال المختلفة والتشكيلات المعجبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا نبات في الحيوان والنبات . وما ظن ان في النبات تما مجرودة مبدرة فليس بحق والا لكانت شابة معطلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالصورة قوة بسيطة عديمة الشعور ، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعقل العطين اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافعال لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجرودة عن البادئة مدركة لذاتها ولغيرها ، فهي من الفضول التي في الطبقة النازلة العرشية وهي ارباب الاصنام والطليسانة تجسدت كاميوز علوم

هذا حاصل ما ذكره وفيه من مواضع الا نظار مالا يخفى لمن نظر في الاسول - الماضية مع قلة جدواه كما مرت الاشارة اليه . ١

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدتها غير وافعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و يمكن ان يحصل من -

١- اما قلة جدواه فلان يجوز ان يصدر هذه الافعال من المبرد الذي يقول معاشقون ولا يثبت بهذا قوما عقلانيا للعادات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافعال من المبرد المعين بدون توعية صور شقوة للعادة اضرة المبرد . التوعية والتعجب يطلبه سر حاشيا على هذا الموضوع .

الإنسان غير الـ"نسان" أو من القـ"رس غير القـ"رس و من البـ"ر غير البـ"ر و ليس كذلك
 فالأمر الثابتة على 'نهم واحد' لا يبتنى على الـ"تعارفات".
 ثم الـ"ألوان الكثيرة العجيبة في ريش القـ"واويس ليس سببا أمـ"جة تلك -
 السـ"يسة".

فالحق: أن كل نوع حسـ"ي له جوهر محدد نوري قائم بنفسه مدبـ"ر للشموع
 حافظ له ممكـ"ن به^١ و هو كلـي ذلك النوع سعنى ناوى نسبته إلى 'جميع اشخاص -
 النوع في دوام قبضه عليها و اعتنائها بها فكانه هو الحـ"يفة للكل والأصل و هى -
 القـ"روع . انتهى^٢ .

وهذا اجـ"نا اختلعي ولا يثبت به الـ"علوم المبادئ بهذه الـ"أنواع و آثارها يرحه
 من الوجوه اذ يكفى لما ذكره بمصـ"ورات الافلاك و نفوسها^٣ .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الـ"مكان الاشراف و هو : أن الممكن الـ"أخص"
 اذا وجد فجب أن يكون الممكن الـ"أشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثة من المعلم الأول حيث قال : «جب أن يعـ"د في الموالى ما هو
 أكرم و اعلى» و برهانه المذكور في كتب هذا الشيخ الـ"أشراقي .

فلما كان عـ"اب الرنـ"يات و ائمة في العالم الجسماني من النظم البدع و الترتـ"ب
 المحكم و كذلك في عالم النـ"وس من العـ"اب الروحانية و لا شك أنها في العالم -
 العقلـ"ي النورى اشرف و أدع مما في هـ"دين العالـ"س فجب نظيرها في ذلك العالم .
 هذا احـ"ب الوجوه الثلاثة ، إلا أن الشيخ أجراها في لسـ"ب الترتـ"ب لا في الذوات

١ - أى دوامه به .

٢ - و هو ما جمعه تلك الأصل و هو القـ"روع - ٣ - سطـ" و القـ"راء من القـ"ر هو القـ"ر السـ"ي الـ"دبر
 قوله فالأمر أن كل نوع حسـ"ي من السـ"ج العـ"يرة : نوع حسـ"ي .

٣ - هذه المتأصلة لا يرد على الشيخ القول و قد ذكرنا جدول هذا العـ"ب في رسالتنا مسـ"لة

كانه لم يتيسر له إلا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الشكور والحقائق .
ولهذا قال : و اذا سمعت انباز قلس و آعاندزيون و غيرهما يشيرون الى اصحاب
الانواع فافهم غرضهم .

ولا ننظن انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسماني او له رأس و رجلان
و اذا جلست هرمس بقول : « ان ذاك ووحائيته » الفت الى المعارف فقلت له : من انت؟
فقال : اذا طبعك التام » فلا نحصله على انه مثلنا .

و قال في موضع آخر : « ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانية مثال » و
لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكنه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون
لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل ما يستقل من الانواع
الاجسامية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب
الاسام له هيئات نورانية ، ووحالة في عالم النور المسح من الاشعة العقلية و
هيئات المحنة واللذة والعز والذل والفقر و غير ذلك من المعاني فاذا وقع ذلك في
هذا العالم يكون سننه المسك مع ربحه الطبية او الشكر مع الطعم الحلو او الصورة
الانسانية او القرسية او غيرها على اختلاف اعضائها و تباين تحاليلها و اوضاعها
على تناسب الوجود في الانواع المعروفة

وهذه افراض هذا الشيخ المتألف و مقاسده في هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرجلين والجناحين و غير ذلك من الاعضاء اذا كانت من
اجزاء هوية الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا لها سواء اخذت
وحدها او مع هيئتها والسائلة بين الامرين وان لم بشرط من جميع الوجوه لكن يلزم
ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعرضى بازاء العرضى
وقد علم من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط ١ .

١- واعلم ان الفصح « ن » ذكر هذه المسألة في الحكمة الاخرى و شرح مرامه العلامة القزوينى و مصنف

وايضاً ان تلك الـ"رباب" عده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الـ"صنام" عده اما برازخ او ميّات فقلبيّة و اى مناسبة بين ماهيّة النور وبين جواهر الـ"جام و هيئاتها الفقلانيّة فاثه غير قائل بالصور النوعيّة ولا بحقيقة الوجود المنبث على "جميع - الماهيات على اختلافها كمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف الاشياء ماهية مشاؤها اختلاف الوجود شدّة و ضعفاً و تملعاً و فاخراً و استقلالاً و ارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة و التمثيل فابن الممائلة النوعيّة .

وهذا هو الذى قد رآه الـ"قدمون" فيما بين اشخاص الـ"انواع و اربابها ، مع - التفاوت بينهما فى الكمال و النقص و مما دلّت عليه نسبة حكماء الفرس ربّ كل نوع باسمه حتى ان لبنة المسماة بهوم التى كانت تدخل فى نواضع نواميمهم يتدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايرد» و كذا الجميع الـ"انواع فانهم كانوا يقولون لصاحب صمّ الماء من السكوت «خرداد» و ما للـ"شجان» «مرداد» و ما للنار سثوء «اوديهشت»

الاشراق السلس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الـ"اكبرم فى

باب الصور المتعارفة نائداً و تحقيراً

مرآة الحقائق في نور علوم

المنهور عند الجهور ان رأى الفيلسوف مغالفة رأى استاذه افلاطون و سقراط و آغاذاييون^١ او غيرهم فى اثبات المثل المقلية حتى انه لما اراد الشيخ ابو نصر الفارابى ان يجمع بين الرايين فى مقالته المشهورة، اولّ المثل الى ما فى علم الله من الصور - القائمة بذاته و كائنه و غيره كالشيخ الرئيس^٢ او من وافقهما لم يقدروا على تصحيح - القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضاً الى كتاب انولوجيا للمعلم الاول حتى

١- هذا الكتاب «١٠٠٠» من احكم بيان لآله و طرق هذه المسألة بوجه لا يرد عليه شيء من العروس و الاشكال
الى اوردتها اتباع المقتضية اشرح حكمه الاشراق طبع ١٣١٥ هـ فى ص ٣٣٨ الى ٣٤٠ .

عظموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلمه، والا فكلما تأسست على وجود الصور -
المجردة القاسية بذواتها لافى محل*.

واما الرعد الذي يوجد في كلامه على الا وابل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على
عادتهم في الرموز والنحوات شيئا فيما صعب فهمه و دق مسلكه .

قال في المير الرابع^١ منه : « ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر و
حيوان و نبات و ناس سماويون و كل من في هذا العالم سماوي و ليس هناك
شيء ارضي البتة » .

وقال فيه^٢ ايضا « ان الا ناس العصى اشيا هو سم للا نسان العظلي والا نسان -
العظلي روحاني و جميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع البدن و لا مواضع
الا أعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد .

وقال في المير الثامن : « ان الشيء الذي يفعل التارئة اشيا هي حيوان « ما »
تارئة ، و هي النار الحقة فالنار ان التي فوق هذه النار في العالم الا على هي اخرى
بان يكون وراء فان كانت فارحفا فلا محالة انها حية و حيوها ارفع و اشرف من حيوه
هذه النار لان هذه النار صم لتلك النار . فقد بان و صبح ان النار التي في العالم الاعلى هي
حقة و ان تلك الحوة هي القيسه بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء
و الهواء فاشيا هناك حيثان كلاهما في هذا العالم الا اشيا في ذلك العالم اكثر حياء
لان تلك هي التي تفيض على هذين الحيوان » .

* - في نسخة هامد و آتت بعد قوله : عظموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلمه : و اما الرعد الذي يوجد في
كلامه ... شيئا فيما صعب فهمه ... و دق مسلكه ...

١ - كتاب التلويح للشيخ البوناني المطبوع في حاشية المصنفات للسيد القاماد ١٣١٤ هـ في ط ٢١١ و
اول كلامه : « و يقول ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر » الخ

٢ - المير القاماد كتاب التلويح المطبوع في حاشية المصنفات في ٢١٩

٣ - التلويح المير القاماد في ٢٤٥ من القمصان . ٤ - في التلويح : و هي النار الحقة

٥ - في نسخة التلويح فلا محالة انها حيوان

وقال فيه أيضاً «ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصم لذلك العالم فان كان هذا العالم حياً فبالحرى ان يكون ذلك العالم انهم تماماً واكمل كمالاً» لأنه هو النقيض على هذا العالم الحيوان والفوق والكمال والدوام فان كان هذا العالم تاماً فى غاية النمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى 'ههنا' الا انها فيه بنوع اعلى و اشرف كما قلنا مراراً .

فهم "سما" ذات حيوه وفيها كواكب" مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انها اقور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى 'ههنا' وذلك انها ليست جسمانيه وهناك ارض ليست ذات سباح لكثتها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعىة - الا رضىة التى هيها وفيها نبات مفروس فى الحيوان وفيها بحار وانها جارية حريفا حيوانيا وفيها الحيوانات المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوانات هوائية حية تشبه بذلك الهواء والا شياء التى هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهى فى عالم الحيوه المحض لا يشوبها الموت البشة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى و اشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا وقال : من أين يكون فى العالم الا على حيوان وسما وسائر الاشياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الا على هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الا ول التام ففيع كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البشة لان الاشياء التى هناك كلها مملوثة غنى و حيوه كاشها حبوة تغلى و تفور و جرى حيوان تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ربيع واحدة فقط بل كلها كيعث واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعام ونقول :

١- فى اولوجيا : لكها حية مغلقة .

٢- فى اولوجيا : اوعا حاربه وما يجرى حربا حيوانيا ... الخ . اولوجيا الطنوع فى حوائش العباد

انك نجد في تلك الكبيبة الواحده ناعم الحلاوه والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعموم
ومراها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الانواع الواقعة تحت
البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى -
اللحون كلها وامناته الابجاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلها موجوده في كبيبه واحده مسوطه على ما وصفاه لائى تلك -
الكبيبة حيوانه عظيمه نسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا نضيف عن شى منها
من غير ان يختلط بعضها بعض وينفذ بعضها ببعض بل كلها فيها مخلوطة كان كلا
منها قائم على حده .

وقال فى المبرر العاشر : « ان لكل صورة شبيهة فى هذا العالم فهى ذلك العالم
الا اننا هناك نوع افضل واعلى وذلك اننا ههنا متعلقه بالمسولى و هى هناك
بلا مسولى وكل صورة شبيهة ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها ،
هناك سماء و ارض و حواء و ماء و نار فان كان هناك هذه الصور
فلا محالة ان هناك نباتا اجمعا الى عز ذلك من كلماته و نباتاته و بصره و اشاراته
فى اثبات الصور فانها كثيرة يؤدى ذكرها الى التلويط ، ولولا مخافة الاطالة لبعد
مهما عاينته اذواق الطلاب لاوردتها جميعا لشرها و عظم جدواها ، ولكن فيما
تفتاه كفاية لطالب الاستصار ولا ينفع لغيره الشكوار .^٤

١- وجيم الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢- من بعض النسخ ان يخلط بعضها ببعض ويصعد بعضها . . الخ

٣- اوردتها بمرادها من هذه الطائفة المعروفة من حاشى المصنف ط ١٢١٢ ط ١٢١١ ط ١٢١٢

٢١٢

٤- وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف من رسالة الصانع من العمل المبرومة والبروز و قد جمعنا نصوص هذا
الى باب و طوعاها بما لا يزيد عليه

الأشراق السابع

' في تيمة التشكوك في البان الصور والنمى عنها حسبما
وجدناها في مواضع متفرعة من 'أولوجيا' والنقطة منه
فلذكرها منظمة متلخصه

الأول : «انه ان كان في العالم الأعلى نبات فكيف هو هناك و ان كان ثمة
مار و ارض فكيف هما هناك فانه لا يعلموا من ان يكونا هناك اما حين و اما ميتين
فان كانا ميتين مثل ما بهما فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيين فكيف يحيان
هناك » .

فاجاب بقوله : «قلنا : اما النبات فقد ر ان نول : انه هناك حى و ذلك ان -
في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة هى ان لا محالة - نفس «ما» و اخرى ان
يكون هذه الكلمة في النبات الذى في العالم الأعلى و هو النبات الاول الا ان تلك -
الكلمة واحدة كثيرة متعلقات حزينة فهو النبات الاول الحق والذى
دونه نبات ثانى و ثالث لا - له سم لذللك النبات واما يحيى هذا بما يفيض عليه
ذلك من حيواته .

فاما هذه الارض فلها ايضا حيوة «ما» وكلمة فعالة كما وضعنا علامة الب،
فان كانت هذه الارض الحسنة التى هي سم حية فبالحرى ان يكون تلك الارض -
العقلية حية ايضا وهى الارس الاولى و ان يكون هذه ارضة لاية لها شعبة بها ' .
الثانى : لم كانت هذه الحيوانات العبر الباطنة هتاك فان كانت لا - لها كريمة
قدما هناك اكرم جوهرها و اشرف .

(١) - الأولوجيا المطبوع من آخر الصيف ١٢١٢ هـ في باب الدوائر من القسم العاشر من كتابه كل ما مر -

عالم العقول من ١٢١٢ ١٢١٣ ٢١١

جواب : بأن العلة في ذلك أن الباري "الاول واحد" فقط من جميع الجهات و
 "أدع العالم واحدا أيضا ولم يكن وحدانيته المندرج كواحدانية المبتدع والآخر لكانا
 شيئا واحداً و هو محال فلا شئ من أن يكون في وحدانيته المبتدع كثرة" لأنه بعد
 الواحد الحق مطلقاً فلا محالة أنه كثير "لأن الكثير خلاف الواحد لأن الواحد هو -
 التام والكثير هو الناقص و أن كان المفضول عليه في حيز الكثرة فلا أقل من أن
 يكون اثنين و كل واحد من ذلك الاثنين ينكسر أيضاً على ما وصفناه و قد يوجد
 للاثنتين "الاولين حركة" و سكون و فهما عقل و حياء غير أن ذلك العقل ليس هو كعقل
 واحد مفرد لكنه عقل به جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير
 عني قدر كثرة العقول و أكثر منها

بعد بأن أنه لم يكن العالم "الاولي" ذا صور كثيرة و أن كانت صور الحيوان كلها فيه.
 الثالث. قد يجوز لجاعل أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم فاما -
 الحيوانات الذميمة فلي يجوز أن نقول أنها هياك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : « أن الإنسان الذي في العالم السفلي ليس
 كالإنسان الذي في العالم الأولي ! فإن كان هذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان فلم
 يكن ساير الحيوانات التي هياك مثل هذه بل تلك أكرم و أفضل

الرابع : ما بالناطق العالي إذا صار هيئتنا "رومي" و فكثرت و ساير الحيوانات
 لا يروى ولا يفكر إذا صار هيئتنا و هي كلها عقول .

جواب : بأن العقل يختلف فإن العقل الذي في الإنسان غير العقل الذي في ساير
 الحيوان فإن كان العقل في الحيوانات العالمة مختلفاً فلا محالة أن الروية والفكرة فيها
 مختلفه و قد نجد في ساير الحيوانات أعمالاً ذهنية .

الخامس : أن كانت أعمال الحيوانات ذهنية فلم يكن أعمالها كلها بالسواء

وان كان النطق علة للمروية ههنا ، فليس لم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب : بان اختلاف الحيوان والعمول انما هي لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واطهر واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولي فلذلك صار اشده نورا من بعض ومنها ما هو ثاقل وثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهيئة وبعضها ثاملة وبعضها غير ثاملة ليمدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلمها ذو عقل فلذلك صار العرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العمول الاولي .

فالعقل الاولي اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاولي لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعامة للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يحجز به عقل والعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة .

فاذا صار بالفعل صار خاصا وخيرا بالفعل و اذا كان احيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دينا خبيثا ، وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل وسعت وخفيت بعض افعالها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكاين

فيحدث الأعضاء القويّة بدلا" عن قوّته كما لبعض الحيوان انقفار" وبعضه مخاليب" و
 لبعضه فرون و لبعضه "أنياب" على نحو تقصان قوّة الحيوة فيه .
 السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فتأين يذهب تلك
 القوّة أو تلك النفس ؟ .

فاجاب: بأنها تصير الى المكان الذي لم يفارقه، و هو العالم العقلي و كذلك اذا
 فسد الجبرء النفس البهيمى ، تسلك النفس التي كان فيها الى ان تأتي العالم العقلي و انما
 تأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل
 ليس في مكان فالنفس اذا ليست في مكان ولا يحلو عنها مكان» .
 فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الا"عظم والحمد لواهب العقل
 والحيوة .



مركز تحقيق كتاب تپیر علوم اسلامی

المشهد الثالث

في النظر المخلص " بعلم السعاد

وفيه شواهد

الشاهد الأول:

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الباقية وفيه اشراقات

الأول: في فوابل التكوين قد علمت ان وجود الاشياء و صدورها عن التدبير الاول على ضربين الاول ابداع وهو المذكور في الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين وهو ما يتوقف على سلوح التقابل، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما اتفق البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح ويتخصص حدوث بعد حدوث، وهذا النادى بما كانها واستعدادها والحركة بتجديدها و اعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد السعدتات كلها هو الباري وكل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل في جسوده بل الكل اما بقضائه او بقصدومه .

وكننا الماء بالتراب وحصل منهما العطين .

وأما المركبات الثامة الطبيعية التي لا يتأتى إلا بفدرة الله فلها لم يتم وجودها إلا بكيفيات فعلية أو انفعالية لا يشد لها من حرارة معطلة مبدءة وقورودة جماعية ممكنة وطموبه ذات اقياد للتخليق والتشكيل وببوسة حافظة لما افيد عليها من التشوير والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة - الطبيعة في اماكن مخالفة بعضها فوى بعض بحسب ما يكتفى بها مرتبة ترتيباً بديعاً منصبة بعداً عجباً حيث جعل كل متنازكين في كيفية واحدة فعلية أو انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقضية لوجود الحدود والاطراف والجهات المصححة لوجود المستقبلات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الاقلاب والاشتتال في صورها وكينياتها لا متنازع القول بالكئون والمجته والغلبة .



الاشراق الثالث

في لبنة قبول العناصر للكئون كالميزان

و كيفية هذه الاقسام لتصور جواهرها وخشة صورها ما يتأتى منها التركيب وقبول الكئون بعد الكئون وهذا بخلاف اجرام العالية الاولية فانها غير متجهة للكئون الثاني لما لها من سورة كمالية يمكنها بحسب فطرتها الاولى عبادته الحق وطاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى وفطرته ثانية اذالممكن لم يخلق هباءً وعبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى وحدانيته .

فالعناصر اما خلت ليعول الحيرة لكشها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضاد صورها في أوائل الكيفيات و إلا فالجسم بجسميته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بد لقبولها الحياة من الأمتزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأطراف الموجبة للموت والفساد فيستفيد المركب حياة «مأ» على قدر توسطه و بعده عن الأطراف و قربه من الأجرام العالية الحية بالحياة الذاتية .

فإن لم يعم في التوسط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب التضاد يقبل من - العناية نوعاً ضعيفاً من الحياة كالحيوة النباتية وذلك بعد ان يستوفي درجات التراكيب الناقصة من الاكثار العلوية كالشعب والادخنة والمطر والثلج والطق والمقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن كالزئبق واليشم والبثور والزجاج والملح والزليخ والنشادر وما يقول منها ٢ من الاجسام السبعة المتطرفة و غيرها كاليواقيت .



ان سأل سائل ما بال امر الباري لم يوقف عند حصول هذه البايط كلها وقد بررت بحصولها سبعة قدرات الباري وانفتح لمساكنها الجود الالهى اذ هي نهاية تدبير الامر بل اتجه الامر من الى احداث المركبات الجزئية التى لا يستحق ولا واحد منها الدبومة الشخصية بذاته ثم قصارى امرها الوصول الى الذى هيبط منه . فنقول : اولاً ان هذه القصور الكثيفة وان كانت خفية فقلت باشد خاسة من المدم البست .

ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات ممن له الخلق والامر ليست

١ - قيل من العناية نوعاً ضعيفاً... داط - آتى - ٢ - من بعض النسخ: وما يقول من الاجسام ...

بأنه حياً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالشوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً في هذا صعوبة ليست في ذلك اذا لما شئ عن افنى الابداع و ان تنهى في الكثافة والافلام والتبرد والجمود فليس يستنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف،
 "اولاً ترى ان الارض و ان تمكث في الهوى والاشتغال (والاستقلال،خ،
 لي) واشتدّت فواها بمبالغ الازال فاتها بتأثير الشمس فيها و اشرافها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها مستنعة المود الى اللطافة او لقشرتها مستحيلة المصيرورة مادة لب الصورة لما كانت في جوهرها بالحقيقة قوة منفعة ولما حصل الثقل فيها من الفشور الى العثوب المزروعه ومادة للنبات وومن الاقوات الى "تطف الحوانات منشأ للابناء والنسب و هكذا الى ان ينتهى الى الباب المحض والعقل الصرف .



الاشراق الرابع

في تكون النبات والحكمة فيها

لنا كان مزاج النبات أقرب الى الابدال من مزاج المسعدين فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : «ان من أقرب اليه شجرة ، قرينه فراغاً فافادله خلعة صورة كماله يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الحساد .

فاطر كيف تسم الجود والواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية في هذا المصنف باعطاء الديمومة النوعية فوق قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساد بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدءاً لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لتكون مادته جزء لمادة شخص سابق

ورثب له النامية السوجبة لزيادة في الأقطار على نسبة محفوظ لائقه .
ولما توثف فعلها على التشذمي جعل لها الغاذية و جعل للغاذية ختوادم من قوى
اربع جاذبة يأتيها بما يتصرف فيه و هائمة محللة للغذاء متعبدة ايهاا لتصرف الغاذية
وماسكة تحفظها مدة لتصرف التصرف وداعمة لما لا يقبل المشابهة .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

اعلم ان الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الانسانية
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس
بان القول باستناد ستور الاعضاء الى المصورة ؛ قول " بحدوث الآلة قبل ذى الآلة
و فعلها بنفسها من غير مستعمل ايهاا ، و هو ممتنع .
فاجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض
الفلاسفة .

وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المثنيين .
و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيواني بل من قوى -
النفس النباتية المغيرة لها بالذات كما هو رأى البعض .
وتارة بتصييرها من قوى نفس الامم .
ونرى من هذه الوجوه لا يسن ولا يفتى . وهكذا اضطرب كلامهم في ان الجامع
لا جزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا ؟ وفي انه نفس المولود ام لا ؟

١- وقد بين المصنف العلامة داملراف ملقاهه هذا البحث في الاسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع
التشبهات و احببها و سطر هذه المسألة في المبدع والمعاد ايضا في ك ١٢١٦ هـ في ص ١٦٦ الى ١٦٦
شرح الهداية ١ ١٢١٢ هـ في ص ١٨٢ الى ١٨٢ كتاب الاسفار في المبدع والمعاد في ص ٢٥ هـ في ص ٢٥

فذهب الـ"امام الرازي الى" ان"الجامع نفس الـ"ابوين ثم" انه يبنى ذلك المزاج في تدبير نفس الـ"ام الى" ان يستعد" لقبول نفس، ثم" انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الـ"اجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بمسنيار بالحجة : على ان الجامع للمناسر في بدن الـ"انسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف "اظهره" على" ما ليس .

وبناء هذه الـ"قوال كلها على" عدم المتصور والـ"امتلاع على" كيفية الحركات - الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة ونلازمها و قد مررت الاشارة الى" ان" المادة باستعدادها على مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العنلى على" موجبة لمادة غير الـ"اولى" لبقائها وهكذا نسلست المواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع في كل" حين غير الحافظ لـ"ان الـ"اول معد" محركة حسب تحركه والثاني موجب "ممسك حسب ثباته و بقاءه ، وهكذا في كل صور طبيعية او نفسية ان لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة نعلته بالمادة التي شأها الـ"انصرام و جهة بقاء و دوام لاجل نطفه بالواهب التام^١ .

فالمقوم من الصورة للثبات غير المتجدد فيها بوجه و عكسه بوجه كما نبهناك عليه مراراً . ثم" ان العلامة العلوية بعد ان زُف قول الشارح القديم للاشوات بـ" ان" تصرف نفس المولود في المادة التي نصرفت فيها نفس الوالد و ثوبن التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى" اخرى" مسجلة ، لان" تفويض احد الفاعلين مادة صنعته الى" آخر ينوب عنه في تنميم فعله انما جاز في الـ"فاعل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بأرادته متجددة دون الطبيعة .

١- والمحقق الشارح يعتمد كتاب الإكتراث والسبب في ذكر هذه المسألة على" وجه لا مرد عليه شيء من الإيمادات التي ذكرها المحقق في الصلاة ولكن المحقق يجب لا ينزل بالتحريك الكلية والاحول في المعاهر لا يمكنه التعبير الى" ما حقله في هذه

اجاب^١ عن اصل الاشكال بـ : ان ما يقتضيه القوانين الحكيمية ان نفس الابوين تتركز من مواد الغذاء بقومها المولدة مادة مستعدة لفسول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وهي صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن و يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس نافقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويعنى مدبرة الى ان يحمل الا^٢ جل ٢ .

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضفة الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقول الشيخ : اثما واحد . هذا الاعتبار وقوله : ان الجامع غير الحافظ . بالا^٣ اعتبار الاول .



هذا تلخيص ما ذكره وفيه امور صحيحة الا انه لم يبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانهاء والاحساس والنطق اهي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هي كلمات فعالة متعددة متعاضلة في الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون ممثلة عن فعلها الخاص مدة وهذا يخالف فواعدهم و ان كان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشارح .

١- من نسلت لعميل كلام المحقق المغربي مراجع شرحه على اشارات التلخيص الجزء الثاني من علم الطبعة شرح اشارات ص ١٣٧٨ ا ب ج د هـ ٢٠١ الى ٢٠٤ ٢- وبكامل الى . ان يحمل الاول

التقدم^١ من : يقبض احد الفاعلين الطبيعيين فدير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف انتجته تكامل الا^٢ استعداد الى الفساد والعطرة حاكمة بان^٣ النوجه الى الكمال يتناهي الفساد والا^٤ ضحلل ففوة واحدة واحدة لا يفعل فعملين متافضين فيها .

واما ما ذكره الا^٥ طياء من : ان الحرارة العريضة موجب الحيوه والموت جميعا فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا^٦ قليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحيوه مادامت الرطوبات زابده^٧ في بدن الحي^٨ النار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائما و كل واحد من النفع والضر^٩ فعلها بالعرض، واما فعل الصورة في مادنها فليس الا^{١٠} التكميل والحفظ .

وكل من له قدم^{١١} واسخ في الحكمة يعرف : ان^{١٢} الفاعيل الطبيعي متوجهة بالذات الى^{١٣} ما هو خير و كمال ولا ينوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء متناف لها مضاد بل الا^{١٤} شياء كلها طالبة^{١٥} للخير الا^{١٦} قصي كما يشهد به الكشف الا^{١٧} تم .

فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على^{١٨} ما لو^{١٩} هذا اليه سابقا من حال اشنداد الطبيعة وسلوكها الجوهرى الاتصالي^{٢٠} تحت ما يقتضيه البصر^{٢١} .

الاشراق الخامس

في تكوين الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزجا اسم^{٢٢} من النبات فبلت من الواهب كمالا^{٢٣} اشرف وهي النفس الحيوانية و حدث النفس على^{٢٤} ما يعم^{٢٥} الا^{٢٦} رضيات هي : كمال اول تجسم طبيعي

١- المخرج لعدم ... ففعل . في نسخة : ففعل اجر تكامل

٢- في اكثر النسخ : و هذه النفس لا^{٢٧} فيها عدد استعداد القوى الشابة تنقسم الى^{٢٨} :

آلى ذى حيوۃ بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود وغيره لأنه عبارة عما يتم به النوع وهو وان كان من باب المثانف الا انه يصلح لان يكون جنساً للسمى بالنفس، لان الحد ليس لتحقيقها الجوهرية، بل للمفهوم النفسية و هى اضافة خامسة .

واحترز بالاول عن كمالات ثوانى كالعالم وغيرها من الافاعيل والتوازم والطبيعى عن الكمال للجسم العشاعى وبالاكى عن صورالعناصر والمعادن اذ المراد به احتمال الجسم على آلات وفوى نفسانية لا على مجرد اجزاه مختلفة وبقيد ذى حيوۃ بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رآى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والا فلاك الجزئية كالحوارح والتدوير عنده بنسزلة الآلات وقواها كالفروع للنفس .

واما عندالذاهبين الى ان لكل كسرة من الفلكيات نفسا عليها فلا حاجة الى هذا التقيد ولهذا لم يذكره الا كثرون .

و ذكر بعضهم (كأى البركان) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوۃ بالقوة» *ترجمة كاميوز فونج* و زادوا فى الحيوانات الا رشيئة قولهم : «من شأنه ان يحس و يحرك» .

وهذه النفس وقواها بعداستيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة ومحركة والمحرركة اما باعثة على الحركة او عاعلة لها والباعثة هى النوقية المذعنة لمدركات الحبال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانع ولها شعبتان : شوائف باعثة على جلب الضرورى

١- ومندكر المصنعة الملائمة «فده» هذا البيت معذلا فى الاسفار الاربية (مباحث النفس ص ١٢٧٢٥١٢) والمبدء والعماد ص ١٢٠١٦٦٩ وشرح الهدايد ص ١٦١٢٢ الى شرح الهداية ص ١٢١٢ ٨ ١٨٢ الى ١٨٤

اوالتافع طلباً للذة و غصية حاملة على دمع و هرب من النصار طلباً للافتراف و
تخدعها قواه منبهة في الاغصاب والعضلات من شأنها ان تفتح العضلات بجذب الاوتار
والرياحات و ارحائها و تمديدتها .

تبصرة

فلحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال أو الوهم
او مافوقهما . تتم القوة الشوفية ومابعدها و قبل العاقله فوه 'الخرى' يسمى 'بالا' رادة
أو الكراهة .

استنارة عرشية^١

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتبة بعضها
من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس والتدبير و ادائها من عالم الطبيعة
والسحير ، والكل بشيء الله والتقدير وقد تبين هذا ما سبق .

والفارق بين تحركات الحيوان وبين غيرها ان في الحيوان ارادة متمثلة حسب
دواعيه و دواه المختلفة لتركيبه من العناصر المتضادة و ارادة غيسرة على نظام واحد
لبساطته ، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذا قوى متعددة الا ان للجصع مذهباً واحداً
ولا حاجة لها كثيراً الى الاَسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدتها .

غيابة الهمة

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن التمسكها الى اكسرها اما في الحيوان

١ - في بعض النسخ الصحيحة : اختيارية مشرقية و في بعض : استنارة مشرقية

٢ - و بعضها من عالم الامر والتدبير .

والحفاظ على الأبدان بحسب كمالاتها الشخصية والوعى واما في الأبدان فهذه -
الحفاظ مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحميمي والكمال الابدي
بحسب العلم والعمل .

والعناية الأزلية جعلت في جبلت الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو
لنفسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلا عما يتحلل ساعة ساعة من البدن الدائم
التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة العريضة الحاملة فيه من نار الطبيعة وجعلت
لنفسها أيضا السلام والأوجاع عند الاوقات المارضية لابدانها لحرص النفس على
حفظ الأبدان من الاوقات الى اجل معلوم .

حكمة " مشرقية "

قد ورد في الكتاب الالهى فى اهل الشاة الآخرة "لهم رزقهم فيها بشكرة" و
عشيرة" و هو رزق خاص في وقت معلوم وهذا لا ينافي قوله. «أكلتها» دائم" كما
هو معلوم عند الطبيعيين من ان الأبدان اكل الطعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء
ولا اكل على الحقيقة وإنما هو كالجاذب الجامع للعال في خرائنه و هي السعة فاذا
اخترت ما فيها و رفع يده حينئذ يتولى الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى
حال و تغذى البدن بها في كل نفس فهو لا يزال في غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت -
الحكمة في ترتيب نشأة كل متخذ والله حكيم فلذا خلقت الخزانة حركية بالمطلع الجاذب الى
تحصيل ما يملأها به ولا يزال الا مر هكذا ابدا فهذا صورة الغذاء في كل نفس
دليلا و آخرة .

١ - لحرص النفس على - لئلا
٢ - سورة مريم ١٦٤ آية ٦٦ لا يسعون فيها لنفوسا سلاما

٣ - سورة الزمر ١٤ آية ٢٥ تحرى من عبادة الاهلوتها دائم

٤ - حركة الطبع الجامع - آتق - اسر - مان

وكذلك اهل النار وسَمَّهم الله بالاكل والشرب على هذا الحد ، الا انها دار
بلاء فياكلون ويشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة ياكلون ويشربون عن شهوة
ولذته فانهم ما يتناولون الشئ المسى غذاء الا عن علم بان الزمان الذي كان الاختزان
فيه قد فرغ ما كان مختزاً فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال في لذته ونعيم
لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذي هم عليه .
بخلاف اهل النار فانهم في حجاب عن هذا فيتأثنون دائماً ويجوعون ويظمئون
فلا لذة الا العلم ولا اثم الا الجهل و تحت هذا سر^١ .

الاشراق الخامس

ثم خلق الله للحيوان قوى^٢ اخرى ادواكية من الحواس الظاهرة وعيها ليميز
السليم عن المتافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الاخر بالغضب
ورحمة من الله على عبادته و هي منقسمة الى ظاهره مشهورة وباطنة مستورة .
اما الظاهرة فهي الشئ والذوق والشم والسمع والبصر والاخير ان الشئ هذه -
الحواس^٣ كاد ان يكون مدركتها خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما
والكلام فيه طويل^٤ .

مركز تحقيق كاميرون

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ في القانون : ان هاتين القوتين لاذنة لهما في محسوسيهما ولا
التم^٥ . بخلاف البواقي^٦ .

١- هذا سر متلف لما يذكره في اواخر هذا الكتاب من اشطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة وخروج
جماعة من الجنة من النار لانه قد يكون النعم من وجه العذاب من وجه آخر .

٢- كاد ان يكون فقط - بل
٣- في بعض النسخ وكذلك في النسخ القانون ان هاتين الحائتين
لذة في محسوسهما ..

فمَجَزَتْ عن دركهِ "شرّاح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحاً وتعديلاً" ولم يأنوا عن آخرهم بشئ "بطش" به القلب^١ .
وفيما قَسَمَ لنا من الملكوت "أن" الحَيوان بما هو حيوان تتقوم مادته حيونه من الكيفيات الملموسة و هذه أولى^٢ مرتبة الحيوانية التي لا يخلو منها حيوان" كما لا يخلو حيوان" من قوة^٣ اللمس لأن المدرك من كل شئ" والشارع من كل حي" قوة" من باب ما يدركه و آلة من جنس ما يشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوة الى - الفعل فالملايم والمنافى للحيوان بما هو حيوان" ولا "دنى الحيوانات اولاً" و بالذات اتسا هما من مدركات قوة اللمس لا "ثما يتقوم بها بدنه .

ثم "مدركات الذائفة في الحيوانات المرفوعة درجاتها قليلاً عن ادنى المراتب فينتشر الى أغذية مخصوصة و الى "قوة" من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذى و يزداد به بدنه من المدركات و تالى الكيفيتين في الملايمة والمنافرة مدركات - الشامة حيث يتغذى بها لظايف الاعضاء كالإبراج البخارية .

واما مدركات السامية والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة فريية لأن بدنه ليس مركباً من الأصوات ولا من الألوان ولا شك في أن آلات الحاسة جسم حيواني واللذة هي إدراك الملايم والملايم للجسد الحيواني اما الملموس او المفقود او المشموم لا الأصوات ولا "نوار مل هي ملايمة للنفس التي

١- ومن أراد تفصيل ما ذكره الشيخ في القانون وما أورد عليه فليرجع لكتاب البغد والماء ١٣١٢ هـ في ص ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ كتاب الجواهر والامراس من الاستاذ ١٢٨٢ هـ في بحث الكيفيات و ص ١١٧٤-١١٧٦ . وكتاب شرح الهداية للأثرية ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة في - العمل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس كتاب الشعاع ط ١٢ هـ في ص ١٤٠٢٠٤٠٢ بقوله :
الامراس بها مالا لذة لتعلمها من مضموساتها ولا لذة و منها ما تلك (لذة) و تلك يتوسط المضموسات
وتشكل ههنا لذة من كتاب البصائر وكذا المنع من طبع الشارح المسيحي و رد طبع العلامة الشيرازي في شرح كتاب القانون وظهر الملاذ الامام الرازي المصير المرضي والشارح المسيحي .

هي من عالم النور. كما سيُجىء وقس عليها حال الأتسم .
ومما يؤكد ما ذكرنا أن جنس الحيوان مدّة مديدة في الموضع المظلم الخالي
عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن اللمس لحظة و عن المغموم "أياماً قلائل
والشم من العظم قد يصير بدلا منه في بعض الحيوان أحيانا وفي الجن دائما .

الإشراق السابع

في الأشارة الى المذكرات الباطنة

و هي: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مذكر و حافظ و متصرف .
والقسم الأول اما مذكر للعشور و اما مذكر للمعاني و كذا الثاني اما
حافظ للعشور و اما حافظ للمعاني .

فمذكر العشور يسمى بالحس المشترك و بنطاسيا اي لوح النفس و هي قوة
متعلقة بمقدم التجويف الأول من الدماغ ولولاها ما تمكن لنا الحكم بالمحسوسات
المختلفة دفعة كذا الشكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة
النشطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما لان المشاهدة بالبصر ليست
الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة و قطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدم يجتمع عندها مثل المحسوسات و
يبقى فيها و ان غابت مكوّداها عن الحواس غيبة طويلة فهي خزنة بنطاسيا و سيأتي .
الحق فيها .

١- في نسخة كوت و آتي و كذا جميع النسخ التي رأينا : «والقسم الاول اما مذكر للصور و اما مذكر
المعاني و كذا الثاني و ليس في هذه النسخ بعد الثاني . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعاني
و ليس بلام كما لا يخفى . و في نسخة كوت و اما مذكر للصورة .

٢- ليس في النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مكوّداها عن الحواس غيبة طويلة .

وقبل في تغاير هاتين القوتين : ان قوة الفبول غير قوة الحفظ فربما قابل غير حافظ فان الفبول اتصال والحفظ فعل^١ وهما متولتان^٢ فهاتان متغايرتان .
 واما مدركة المعاني والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخصه مواضعه آخر النجوىف الاوسط من الدماغ ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة و هي قوة في آخر تجاوبف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم او بذعنه نسبتها اليه المصورة^٣ الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللتوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها بعض او تركيب المعاني كذلك او تركيب احاد القبيلين بالآخر وله العمل والادراك، الفعل له ، والادراك مستمثلة^٤ سميت متخيلة في الحيات و متفكرة عند استعمال العقل ايهاها في العقليات و موضعها في النجوىف الاوسط عند الدودة .

ولكل من هذه القوى والالات روح^٥ بختص بهما و هو جبرم^٦ حار^٧ لطيف حادث عن صفو الا^٨ خلاط الاربعة شبيهة في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الا^٩ ضداد .

فهذا في مراتب العود كهر في مراتب البدو ولهذا يحتمل^{١٠} القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس .

تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوسين ادراك^{١١} لاحق وحفظ سابق^{١٢} وكذا المسترجعة لتركيب الا^{١٣} استرجاع من ادراك وحفظ وتصرف بالمراجعة الى الخزانة في تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١- ليس غير الصبح الموحدة عندنا لفظه وهاتان .

٢- وحدهما يحمل القوى المشتركة... قوت.

ظنن و انما يهدي الناس الى ' اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرئ الآفة الى آلتها والدليل على ' تعددها بقاء بعض دون بعض ' .

فقد اساب الشيخ فيما قال^١ في الشئ : « يشبه ان يكون القوة الوهيية^٢ هي بعينها المفكرة والمختلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها مختلة و متذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في العصور والمعاني و متذكرة بما ينتهي اليه عملها . انتهى » .

واخطأ من ظنن من الناظرين في كلامه^٣ انه متردد^٤ في امر القوي^٥ ولم يفهم غرضه ؛ لاذ معناه : ان للوهم رياسة على ' هذه القوى ' و هي : جنوده و حكامه .

حكمة "مشرقية"

و في المقام سر^٦ آخر لو حنا اليه فيما سبق من كيفية نسبة كل^٧ عال الى^٨ سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليه من عالم آخر اعلى^٩ من هذا العالم ، فلها نحو من - الا^{١٠} اتحاد بقواها ، و ان كانت بدنية و ذلك لا ينافي تقدمها عن المواد بالكلية بحسب

١- وان شئت فقل هذا البحث فليرجع كتاب الاسفار لساجد النفس طبعه في ١٢٧٢ الى ١٢٨١ هـ . شرح الهداية طبعه في ١٢٠٢ الى ٢٠٤ - الجديد والعماد في ١٢٧٢ الى ١٢٨١ هـ .

٢- قال في كتاب الناظرين ابتدا : « هل القوة الناطقة والمتذكرة المبرحة لما علم من العلق من محروقات الوهم قوة واحدة أم قولان و نفس ليس ذلك مما يلدوم الطبيب » .

٣- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ في طبع ١٢٩٨ الى ٢٠٠٠ . واعلم ان العاقل المشرح العتق للابريات بعد ذكر هذه المبرج من الشفاء : والفصل الاول من المعاني الزائدة من الكلام من النفس طبعات الشفاء ؛ ويشه ان يكون القوة الوهيية هي بعينها المفكرة والمختلة والمتذكرة ؛ و هي بعينها الحاكمة فيكون عليها حاكمة و بحركاتها و افعالها متصلة و متذكرة ؛ فهذه حكاية المعاني و ذلك يدل على اسطوره في امر هذه القوى والفاصل المشرح زعم ان الشيخ كان مترددا في امر القوي والحق ان كلام الشيخ في هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسي و صنف هذا الكتاب - آه ش . الجزء الثاني شرح اشعار ط

١٣٧٨ هـ في ٢٤٩٥٢٨٣٢٧

وجودها المفارقة^١ الذي هو غيب غيوبها ، فلها تارة "تفرغ" بذاتها و غناه عما سوى^٢ بارئها ، و لها ايضا نزول الى 'درجة القوى والاكالات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدا كمالا' .

فمن شبهها كاتب جالينوس فما عرفت^٣ها و من جردها بالكلية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء كالرهائين المعطلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما رعوها حق وعائتها .

والكامل المحقق من له عين صحيحة لها مجمع الثورين^٤ فلا يعطل بصيرته عن ادراك^٥ النشائين فيعرف سر^٦ العالمين .

حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

النفس ليست بجريم ؛ لان^١ "الاجرام كلها متساوية في الجرمية" ، فلو كانت - النفس جريمة لكانه كل جرم ذا نفس ولو كان مزاجا^٢ و علمت : انه من جنس الكيفيات الا^٣ ربع ؛ لكان صدور افعال الحيوة عنها قبل انكسار سكونها اولى^٤ ؛ ادليس فيه الا^٥ فوسط مفتضيات النسايط و كيف يكون النفس مزاجا^٦ و يحفظ بها المزاج في - المتضادات المتداعية للا^٧ تمكك^٨ و هي التي تجبرها فلا^٩ التيام .

ثم^{١٠} انه يمانعها كثيرا^{١١} عن التحريك او عن جهته و بتغير ايضا عند اللمس الى الضد فالمعلوم كيف ينال شيئا^{١٢} وليست بطبيعة جرمية لما درست : انها سيالة^{١٣} والنفس علمت ان ذاتها باقية اللهم^{١٤} الا في الحيوان الذي لم يكن بقاء ذاته معلوما^{١٥} .

١- ويراد من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوما هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة "تجرد انساني" كالنحراطين يمانع على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اوردته بعض الفلاسفة كيقف و هو دواء قد يستعمل من احياء فيجرد الحيوانات لعمدا بمرغضا لا عقليا و انزلت الى الهابة بعض المذاهب القديمة والاعلم .

حكمة "مشرقية"

قد الهمني الله بفضلُه و انعامه برهانا مشرقيا على تجرّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها باثبات ذات قوّة تدرك الاّشباح والصور المثالية فانها ليست من ذوات الاّوضاع التي قبلت الاّشارة الحسية اصلا، فهي ليست في هذا العالم بل في عالم آخر، فموضوعها الذي قامت به كذلك اذ كل جسم وجسماني فهو من ذوات الاّوضاع بالذات او بالعرض، فما يقوم به يكون تابعا له في الوضع و قبسول الاّشارة الحسية فلو كانت قوّة الخيال حادثة في مادّة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاّشارة الحسية بوجه «ماء» وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بينة .
واما تعيين موضع من مواضع البدن للاّدراك الباطني فهو بمجرد جهة المناسبة والاّعداد فان التحركات البدنية مما يهيئ للنفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر^١.



وهم وازاحة

مركز حقوق كاتوليكون

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس نسبة الفعل الى التفاعل لا نسبة الحال الى المحل كما سبق في مباحث الوجود الذهني .
لكننا ندفعه : بان الجسم و قواه لا يفعل الاّ فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التي يتدرّجها القوّة الخيالية ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها لا يمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاّجسام كما نبين ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون ماديا قائم بوجود عالم آخر وانتميم و

^١ ان قدما ذكره اشارة الى بطلان قول بهتمبار والفتيح في بيان اثبات معلّات القوّة المعرّكة للحيوان .

سيفتح لك هذا انشاء الله ٥٧١

حِكْمَةٌ "عَشْرِيَّة"

النفس من حيث قسيتها فار معنوية من: «فار الله الموقدة التي تظلم»^١ على -
ال"قيد"ة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفخ في الصور المستعدة لل"شعال" النفساني
تعلقت بها شعلة ملكونية نفسانية .

والنفس بعد استكمالها و ترقبها الى مقام الروح يصير ناراها نورا محضا لا فلكة
فيه ولا احراق معه وعند تنزلها الى مقام الطبيعة يصير نورها «نارا» [الله المؤصلة]
موصلة في "عمد" "معددة"^٢ . ٣ .

حِكْمَةٌ "عَشْرِيَّة"

النفخة نفختان : نفخة نظفي النار و نفخة "اخرى" نشعلها ، فوجود النفس و
بقائها من النفس الرحمانى "و" هو "اساطة" الفيض عن مهبط رباح الوجود و كذا رواها
و فناها و نحت هذا سر آخر .

فلم ائن : ماورد في لسان بعض الافنديين «ان» النفس "نار" او «شَرَر» او
«هَوَاء» لا يجب ان يحصل على التجويز في اللفظ و كذا الحال فيما صدره عن صاحب

١ - قسيتها الشعال الجسماني على طريقة الحق لا الطريقة التي بيهاها الشيخ الاشراق اليان معاد
الحصاني و غير الاحسان

٢ - سورة ١٠٤ آية ٧٨٩

٣ - سورة ١٠٤ آية ٩٨٨

٤ - اعلم ان الشيخ طاب ثرى « نقل الاموال الواردة الى النفس و ربحها والمستفاد اول هذه الاموال .

شريعتاً ١ .

الإنراق الثامن

في تكوين الإنسان وقوى نفسه .

إن العناصر إذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جد^٢ وسلكت طريقاً إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني جد^٣ و قطعت من النفوس المروجي أكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية فإن نسبة الكمال إلى الكمال كسبه الغالب إلى القابل ، فإذا بلغت المواد بامتزجتها غابة الاستعداد وتوسّطت غاية التوسط الممكن من تضاد الأطراف ، فاعدلت و تشبّعت في اعتدال كیفایها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشداد^٤ الخالية عن الاستعداد لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى قبلت من التأثير .

الإنهى ما قبله الجرم السماوي^٥ والعرش الرّحمانى من قوته روحانية مدركة للكلّيات والجزئيات ، متصرفة في المعاني والسنن .

فهى في الإنسان : كمال اول لجسم طيّس^٦ إلى ذى حيوة بالقوة من جهة ما بدرك^٧ الامور الكلية و بفعل الاعمال الفكرية^٨ فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما خوفها^٩ والفعل فيما دونها قومان : علامة وعائلة فبالاولى : تدرك التصورات والتشديدات و بعقد الحق والباطل فيما يعقل و بدرك^{١٠} ويسمى بالعقل النطرى .

و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانية و بعقد الجميل والقبيح فيما يفعل و يترك

١- وان شئت تفصيل الاتزال الواردة في النفس فاربع الى ثلثة الاسعار الاربعة السعرات اربع طرقة من ٦

٢- هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام وليس الموحدين و انشغل الاوصياء المعقنين على (ج) شد . نقل اصحاب الحديث (يسئل على ع من العالم العلوى ، مقال: صور طرية من المواد خالصة من القوة والاستعداد وقال عليه السلام في حق الانسان المستكمل للعلم والعمل والصالحة التكمل بالعكس : هو الاكمل .

اعدل مزاجها و قارفت الاستعداد و قد شابت بها السبع الشداد الخ . في نسخة : العالم

و يسمى^١ بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والروية فى الأعمال والصناعات مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها التجربة والبلادة .

و المتوسط بينهما المسمى^٢ « بالحكمة » وهى من الـ« خلاق » لامن العلوم المثقفة الى الحكمتين العمليّة^٣ والنظرية^٤ لانها و خصوصاً الاخرة منها كلثما كاف اكثر كانت افضل .

وهذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة^٥ بها فى كثير من الامور و يكون الرأى - الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المثبت^٦ نحو المعمول .

حِكْمَةٌ عَشْرِيَّةٌ

النفس عند بلوغها الى^١ كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والافكار^٢ يصير قوتها واحده ، فيصير علماً علماً و علماً علماً ، كما ان العلم والقدرة فى الفارقات بالنسبة الى^٣ مانحتها واحد .



ان^٤ الانسان من بين الكائنات خواص^٥ ولوازم^٦ عجيبة و اخص^٧ خواصه تصوّر المعانى المجردة من المواد^٨ كل التجريد والتوصل الى^٩ معرفة المجهولات العقلية من - المعلومات بالفكر والروية .

ثم ان له تصرفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كلية .

والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان يصير سبباً لفعل دون فعل الا^١ بضم آراء جزئية ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى^٢ اخرى^٣ فى افعالها - الهدية من الحركات الاختيارية .

^١ - مستمدة بها كمال وحدتها الى بعض السج المقروء على الاساطيد .

أولها الشوقية الباعثة و أخيرها الفاعلة المحركة للمضلات بالمباشرة وكل هذه يستمد في الابداء من القوة المتصرفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها في مشخريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان : نظرية وعملية كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشر و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والباح فلهما شدة و ضعف في العمليات و رأى و ظن في العقلية والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن هيئتنا الا نادرا كما ساءبنا الميث من بعض النفوس الشريرة .

واما الالفعال الخارقة للعادات من المتجربين الكاملين فهي في مقام أخرى .
واما الشطري فله حاجة اليه و الى العملي ابتداء لا دائما بلى قد يكتفى بذاته هيئتنا كما في النشأة الآخرة ان كان الانسان من سنفا الاعالي والمقرئين ..

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصويراته العقل العملي وبه يكون سمادته في الآخرة لما سنبين : ان الجنة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الآخروبة منبعثة من تصورات النفس الجريئة و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لَكُمْ فِيهَا ^٢ ما تَدْعُونَ» و قوله: «فِيهَا ^١ ما كُنْتُمْ تَهْتَمُونَ» نفس ^٣ و تَلَذُّه ^٤ .
الاعين»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملي منشأ للتعذب بما يخرج و يكتب بيده «من حميم و تصلية ^٥ جحيم» فجوهر الشمس مستعد لان يستكمل ضربا من الاستكمال و يتنوع بذاته و بما هو فوق ذاته بالعقل النظري ولان

١- من مبداء الاعالي ٥٤
٢- سورة ١٤١ آية ٢٢
٣- سورة ٥٦ آية ٩٥
٤- سورة ١٤٣ آية ٧١

يتحرز عن الآفات و يتجرّد عن المظلمات بالعقل العتلى انشاء الله و لكل منها مراتب أربع .

الاشراق التاسع

فى اولى مراتب العقل النظرى .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعفولات لخلوها عن كل صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عتلى بالقوة كما ان للهولى الاولى وجود حسى بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهريّة الهولى ضعيفة شبيهة بالعريضة بل اضعف منها لانها قوة محضة .

حكمة عرشية

ونعلمك^٢ تقول : هى عالمة بذاتها وبقواها علماً فطرياً غير مكتسب فكيف

يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟

فاسمح : ان فطرة الانسان غير فطره الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفطر والنشآت و كلامنا فى مبدء لتوالي انسان بما هو انسان ، اى جوهر زاطق فله قوة وجود يختصه و كمالية بحسب و لعلمه ايضا قوة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لان وجوده

١- وهذا من احدى الادلة على ان النفس تحول من مرتبة الى اخرى بغير عقل تاماً بالعقل و منشآت النفس من مرتبة لطيفة الى ذاتها لى الله و مقالها به هى الحركة الحرة والتحول الذاتية وقد ترد فى سطر ان الكتب والمعارف من المور المبررة محال وقد حققنا هذا السرمان فى حواشى هذا الكتاب .

٢- : او لملك تقول ...

وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلا امرًا عقليًا فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة أيضًا بالقوة، فعمله بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوة علم بالذات وبغيره وكلما كانت القوة العاقلة أشدّ فعلية كانت معقولانها أشدّ تحصيلًا وأقوى وجودًا وكلما كانت أضعف تجوهرًا كانت هي أضعف وإخفى وكما أن النفس مادامت حاسة يكون مدركاتها أمورًا محسوسة ومادامت متخيلة أو منوّهة يكون هي متخيلات أو موهومات فمادامت قوتها العاقلة متملّكة بالبدن منفعلة عن أحواله وآثاره، كانت معقولانها معقولات بالقوة كالصور الحياتية المخزونة من الإنسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجى عن الموارض - المادبة في آلة الخيال مع إمكان تجريدها هي اعتبار الذهن وجواز وجودها نحوًا عقليًا كالصور السافرة الإفلانوية فكذلك القوة العاقلة قبل سيرورها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية بل هي صورتها الحسية ومبدؤها قواها البدنية ولها استعداد الوجود العقلي بالأفعال بالفعول الفعالة والأفعال تنفصل عن القوى المنفعلة التي شأنها - التحريك القسوى والفعل التجردى الإلهى؛ فحال العاقل والمعقول في جميع الدرجات واحد.

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة كانت معقولة بالقوة ومعقولانها معقولات بالقوة وإذا صارت بالفعل صارت هي أيضًا كلتها بالفعل؛ فعلم النفس بذاته في بدو الفطرة من باب القوة والأعداد، ثم من باب التحصيل والتسوية كسائر الحيوانات في إدراك ذواتها، وأكثر النفوس الإنسانية لا يتجاوز هذا المقام.

وأما العالم بذاته علمًا عقليًا بالفعل فأشأ يقع في قليل من الأكاديميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختص بالحكماء الراسخين.

حكمة "مشرقية"

فالنفس الإنسانية في أول النقرة نهاية عالم الجسائيات في الكمال الحسي وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي .

والله الأشارة الفرائية في قوله تعالى : فَنُصِرْ بِهِمْ بِسُورِ لَهُ بَابٌ بِأُطْرُقِهِ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَطَارَهُمْ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ .

فإن النفس باب الله الذي أمر العباد بأن يأتوا منها إلى بيت الله المحرم وعرشه .
الأعظم فقال : «فأَنُوبِئُوتُ» من أبوابها وبالجملة فهي صورة كل قوة في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم آخر ، هي مجمع بحري الجسائيات والروحانيات فإن نظرت إلى ذاتها في هذا العالم وحَدَّثَتْهَا مبدء جميع القوى الجسائية مستخدم ساير الصور الحيوانية والنباتية والجمادية فأتتها من آثارها ولوازمها في هذا العالم وإذا نظرت إليها في العالم العقلي عالم العقلي وحَدَّثَتْهَا قُوَّةٌ سُرْفَةٌ لاصورة لها عند سكان عالم الملكوت نسبتها إلى ذلك العالم نسبة البذر إلى الثمرة فإذا البذر بدر بالفعْل ثمرة بالقوة .

مركز تحقيق كاتير نور محمد

الاشراق العاشر

في العقل بالملكة .

وقد اشرفنا إلى أن العقل الميولاني عالم عقلي بالقوة من شأنه أن يكون فيه ماهية كل موجود وصورته من غير تصوّر وتأي من قبله أو امتناع فإن عسر عليه شيء فاما لا في نفسه ممّنع الوجود أو كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالميولي

والحركة والزمان والمند واللا نهاية .

وأما لآته شديد الوجود قوياً فيغلب على المشرق وينهض و يفعل به ما يفعل -
 انقشوه الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيوم تعالى و مجاوره من الانبيات العقلية
 فان التمثل بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النورية فيوشك انشا
 اذا تجردت طالعها حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق
 فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر
 وهو الشمع العقلي ..

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة و كانت
 محفوظة في خزائن المخيلة هي اوائل المعقولات التي اشرك فيها جميع الناس من -
 الاليات والتجريات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل : الكل اعظم من -
 الجزء والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .
 وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و رؤية فيها وتشوئ
 الى الاستنباطات و فروع الى بعض ما لم يكن يعقله اولا .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لآته كمال اول المعاقلة من حيث هي
 بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدي الى
 كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل .

الاشراق العاشر عشر

في العقل بالفعل

وأما ذلك الكمال الثاني للعقل المشتمل فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها -
 الانسان حياً بالفعل حياة غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جملة -

الاشياء ابرزت عن المواد والامكانات باقية ابدالا بدلين .
 واشيا يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل
 بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصا البراهين والحدود و هذا فعله -
 الارادى فى هذا الباب .

واما فيضان النور والعقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتوزع
 السماوات والارض وما فيها من العقول والنفوس والصور والنفوس فيكون عند
 ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الابل على سبيل اللزوم بلا اكساب
 فمرايب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداد
 قريبا كان او بعدا .

فالاول عقل بالفاعل والثاني بالملكة والثالث الهيولانى و اما سسمى بالفاعل
 لان للنفس ان يشاهد المعقولات المنسبة منى شئت من غير تجشع وذلك لتكرار
 مطالعتها للمعقولات مررة بعد اخرى وتكثر رجوعها الى المبدء الوهاب واتصالها
 به كثره بعد اولي حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتصال به فصار
 معقولاتها مخزونه فى شئ له كالاصل

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستعداد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبر فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال
 بالمبدء الفعال و سسمى به لاستعداد النفس اياها مما فوقها ، فالانسان من هذه الجهة
 هو تمام عالم المود و سورته كما ان العقل الفعال كمال عالم البدو و غايته ، فان الغاية

القنصوى^١ في إيجاد هذا العالم الكوني و مكوّناته الحيّة هي خِلقة الإنسان و غاية خِلقه الإنسان مرتبة العقل المتغادى : مشاهدة المسعولات والاتصال بالملائكة الأعلى^٢.

وأما خلقة سائر الأكوّان من النباتات والحيوانات فلفرورات كعيش الإنسان واستخدامه إياها ، و لنلاّ بهمل فضالة المواد التي خلق هو من صفوها ، فالعناية الإلهيّة اقتضت أن لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدوة به يليق .

الإشراق الثالث عشر

في مراتب القوة العليّة .

وهي أيضاً بحسب الاستكمال منحصرة في أربع
الأولى : تهذيب الظاهر باستعمال التواميس الإلهيّة والشرائع النبوية .
والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الميكنات والأحلاف الرديّة -
الظلمانيّة .

مرکز تحقیق و ترویج علوم و فنون اسلامی

والثالثة : تمويرها بالصور العليّة والصفات المرضيّة .
والرابعة : فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الربّ الأوّل و كبرائه .

و هي نهاية السّير إلى الله على سراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقل مما سلكها الإنسان فيما قبل ولكن يجب ايتار الاختصار فيما لا يدركه الإنسان الاّ بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم الاّ بالنور

فَإِنَّ لِلْكَامِلِينَ بَعْدَ الْمَسَافَرَةِ إِلَى إِمَامِهِ وَوُصُولِهِمْ ، اسفاراً 'أخرى' بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق^١ و قوته نوره كما كان ، قبل ذلك بنوه القوى^١ و انوار المشاعر^١ و ان كانت هي ايضاً بهداية الحق^١ و لطفه ليس يشاء و لكن الفرق بين العالين مما لا يحصى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصور و لنشرع في اثبات رتبها .

الشاهد الثاني

في رتبة النفس و احوالها و الاشارة الى ما فوقها و ما بين يديها
من امور الغيبية . و فيه اشراقات :



الاشراق الاول :

في اثبات القوة العاقلة للانسان .

مرآتية كاشف عن حقيقته

ان في الانسان قوة^٢ روحانية تجرد صورة الماهية الكلية عن المواد و قشورها كما تجرد القوة الناذية من الجوانب صفة صورة الغذاء من قشورها و اكدرها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك و نيل فيضرب من التجريد الا ان الحس تجرد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة^٣ ، و الخيال تجردها عنها و عن بعض غواشيها و الوهم تجردها عن الكل مع اضافته «ما» الى المادة ، و العمل بنالها مطلقة ، فيعمل

١- لان الكل من اهل الله بعد دفع الحجب البورانية و الظلمة و الفناء . في الحق الاول بصير و جردهم و حودا حجابيا و الوحد العظمى يتكون سيرة و سلوكه سيرة و سلوكها الهيا كما خلقها من سائر الابدان العظيمة

العاقلة في المحسوس عملاً يجمعه معقولا" و فعلها هذا ليس بشاركة وضع المادة و كل "قوة" جسمية لا يفعل شيئا "إلا" بشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة" متخصصة بوضع وجهة وكم" فلم يكن مطلقا كليتة" مسهولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل امرأ كليا فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يتمتع وجودها في الجسم كالفندين معا والعدم والملكة معا و لوجود هذه "الا" مورد في النفس يسكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في "الاجسام" و لئان ندرك ايضا الحركة والزمان واللا نهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والسنى البسيط العقلى و معلوم "ان" كل "ما في الجسم فهو منقسم .

اشكال و التحليل "عشرى"

إذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحلل عليه بـ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لا "شما كوجود الجسم عبارة" عن اتصاله و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلا فهي لا محالة مجردة . بل كل معنى من حيث اخذه متحازا عن غيره ليس الا واحدا مستحيل القسمة الى "شيء" و "شيء" ، والنفس يتدرك كثيرا من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوة جدانية لكان يعرض ان يكون فيها شيء دون شيء .

وأورد الشيخ السهروردي^١ على هذا بـ : أن وحدة الجسم إن وجدت في -
الاعتيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا وحينئذ فهل يتحقق في كل من أجزائه -
الوهمية شيء من الوحدة أو كلها أو لا يتحقق أصلاً .

وفي الأول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء ، وهي* فلا يكون وحدة .
وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب إمكان توهّم -
القسمه فيه .

وفي الثالث خلت الوحدة الجسم عن الوحدة الجسمية العينية فليس لها صورة في العين .
فنقول أولاً : أنه منقوض بوجودها له في الوهم .

وثانياً : أن المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمه و بعد القسمه ،
انعدمت هيئته وحدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية إليها على المسامحة
والتشبيه .



أن في الاعتيان قوة ذات تنجرّد السقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّد لها
أما لذاتها أو لما أخذت منه أو من جهة الآخر .

والأول يوجب الاعتيان فما كان شيء منها يقرنه هذه اللواحق في العين لأن
ما بالذات لا يتخلف .

والثاني يكون تناقضاً فبقي الاعتيان خيراً فلم يكن هذا الوجود له وجود ، أمر في جسم
أو جسماني .

١- في الحكمة لشراف الطائفة الصغرية ط ١٣١٦ هـ ق ١ ص ١٢١

الاشراق الثاني

في "ان" النفس الا "نسيئة جوهر" فائيم بذاته .

ان " ادراك الشيء " لما كان عبارة " عن حصول صورته للمدرك فكل " مكن " ادرك ذاته بجب " ان يكون مفارقة عن المحل كما ان " لسو كان في محل " لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلته لان وجود الحال " لا يكون " الا " للمحل " « هذا خلف » .
ثم " اتنا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد ، فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الا " شياء المدركة من خارج .

بحث " فيه تحصيل " عرشي

قيل فما سبب الشك " في جوهرية النفس مع حضور ذاتها .
فيجاب في المشهور : ان " ذلك بنا " على عدم الا " اطلاع على مفهوم الجوهرية .
قلنا : فما تقول في حق " الواقع على هذه الا " الملاحظات كجالينوس واصحابه ؟
فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذي يشتمل على " نواحي الجوهرية ليس بعزء لوجوداتها كما مر " بل لما بانها الكلية واذ علم بالاشهود الحضورى وجود شيء " من -
الجواهر امكن الشك " في كون هذا المفهوم " اهو داخل في ماهيته او خارج وكون الذاتى بين الثبوت مقتضاه ليس الا " عدم التردد في ثبوت مفهومها لمفهوم ماهية الذات وحدها لا لوجودها .

فلا عجب من اقوام " لسوا الله " فانسيهم " نوثقوا في جوهرية النفس مع عدم غيبهم عن انفسهم لان مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية " يحتمل -

الشركة بين كسيرين و وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد به : «انا» فما
يشار اليه به : انا غير ما يشار اليه بهو ، في الوجود فيمكن شهود الاول مع الذنوعول
عن الآخر .

حجة أخرى

انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقائك حتى في حالتى الشوم والسكر ونفيس
احيانا عن "اعضائك كلاً" او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

حجة أخرى

لو فرضتلك في اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء ملق منفرج الاعضاء
غير متلاشيها و لم تكن "مستعمل الحس" في شي "اصلاً" وجدتك فاقداً لكل شي "الا"
ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط ، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .
و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فينبلى ادركت فهو وسط و رد " بانته ترك
فعل والا" ولى ان يقال انه ظرف لو حفظ فيه ترك كل فعل ليكون كاشفاً عن وجود
شي قبله لا بسببه ..

حجة أخرى

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلا بكموف الحرارة الغريزية^٢ على التحليل

١- واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ فر الشفاء والطب الحجريه ١٢٠٥ هـ في محشاه نفس من ٢٦٢
و الاشارات طبع الحديده الحره الثاني ط ١٣٧٨ هـ في مطبعة الميمنية ص ١٦٢ ، والشيخ طاب رحمه الله
على سره الدرس بهذا البرهان بقوله " وارجع الى نفسك تأمل هل اذا كنت مسجداً بل و الى سمعك سواك
..... ولو توهمت ان ذاك قد خلعت اول خلقها مسجداً العقل ... بل من منفرحة ومطعة لحقة ما من
هواء خلق وجدتها قد خلعت من شي شي" الا عن ليوث انفسها ...
٢- لكون الحرارة الغريزية ... دعه .

والشقيص و كذا غيرها من الاسباب كالأمراض الحارّة والمسهلات و ذالك منذ أول العبي باقية ، فانت انت لا يندك .

حِكْمَةُ عَرِشِيَّة

قالوا : «هذا متقوض بسائر الحيوان ، فان الفرس تحلّل أجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت تفس كما قيل منطبعة في جرم بخارى متحلل دائما او في عضو متفد متحلل لكان كل عام بل كل اسبوع فرسا جديدا ، والحدس حاكم بطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ ولامذه^١ وغيرهم من الحكماء نارة^٢ انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و نارة^٣ اثبتوا للجميع نفسا عقلانية و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان وغيره في ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه سنذعن ان للحيوانات شركة في نفس متخيلة مجرمة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارض فقط ولا يغيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لسائر الحيوان مثلا له قوة باطنية كشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكوئين فهي مختصة بالانسان العاقل و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من المواطن^٤ .

١- مثل يمينار و زيله فالهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب من ايرادهم بما لا يثنى عن الحق شيئا لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى دولة تجرد البرزخي تفصيل ادلة التي اقيمت على تفرقة النفوس الانسانية والحجج التي تدل على بقاء النفوس منذ بوار البدن مذكورة في الاسفار والعيده والعقد بالسنن طبعه النصرية ١٢٨٢ هـ في مساحة النفس من ٦٨ الى ٧٣

٢- لان افراد الاسن و ان كانوا في اثناء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الممالك و تحصيل الصور المتماثلة من جسم الامثال يصير كل فرد نوعا مستقلا لان الناس يحدون على حود انهم .

الإشراق الثالث

في كَوْن محل "الحكمة قوة" مجرّدة

إن كل صفة أو صورة حصلت في الجسم بسبب فلذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها إلى امتيناف سبب أو مسببة من غير أن يكون مكتفياً بذاته إذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النفس في المصور العقلية أن قد يصير بعد استحصالها من معلّم أو فكر مكتفياً بذاته في استرجاعها، فالنفس تعالت عن أن يكون جرمية فهي روحانية .

وأيضاً : إن كل جوهر مادي لا يمكن أن يتراحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد، وأما النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى وصنابع شتى وأخلاق مختلفة وأغراض متفاوتة ؛ فلنذعن لها دفتر روحاني ولوح ملكوتي لا يتراحم فيهما الصور كما يتراحم في الهيولى الحسائية وربما تزول عنها هذه الأسباب المؤدية إلى كمالها لا قبالتها إلى شئ من الأمور العاجلية عند مرض أو شغل قلب أو هم أو غم يعرض لها إلا أنه لا تزول عنها بهذه الأمور صورها - الكمالية المنحفظة في ذاتها على الأطلاق أو في مخزائنها لا شأها روحانية المنسحق متعلقة الوجود بجوهر قدسي تحترق فيه صورها الكمالية المنحفظة بنوع قوة قريبة من الفعل ، والعائق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل ؛ ليس أمراً داخلياً كما في الجواهر والنعماني التي لم يخرج من القوة إلى الفعل بل عايتها عن الوصول إلى حاق ما لها من السعادة حجاب خارجي احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن وعادتها في الانجذاب إليه بحسب فطرتها الأولى دون الثانية فإذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلي و وقع نظرها على ذاتها وجدت مستكملة بالمعقولات مشاهدة إياها متصلة بها وبالجملّة إذا زال عنها العائق عادت إلى كمالها

بنوع فعل لا بنوع افعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد في هذا العالم .
واما الجسم وقواه فلا يمكن له مثل ذلك الا تسرى : ان الحواس لا يمكن ان
يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل 'اخرى' ولا المعاودة اليها بعد الفسبة بنوع فعل
استكفاء بذاتها و بقوم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداءً .

الاشراق الرابع

في انواعيات يفيد الطمأنينة في ان النفس من عالم آخر .

اعلم ان براهمين تحرر النفس كثيرة قد ذكرنا طرفا منها في المبهد والمعاد
فليطلب من هناك .

والاولى للسالك ان يهاجر افراض الطبيعة وتلطف سره عن شواغل هذا الدني
لينهض ذاته المجردة عن الاحياز والامكة ويتحقق لديه انه لولا اشتغال النفس
بتدبير قواها الطبيعية وانعمالها عنه لكان لها اقتدار على اثناء الاجرام العظيمة -
المقدار الكبيرة العدد فضلا عن التصرف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات
وقد جربوا من انفسهم اموراً عقلية وهم بعد في هذه النشأة فما ظنك بنفوس كريمة
الهيئة عاشقة لآوار كبرياءه وانت مع شواغل اذا هكسرت في آلاء الله او سمعت
انه ينير الى الامور الالهية واحوال الباب ، انظر كيف يقنصر جلدك وتغف
شمرتك ويهون عليك حينئذ رفض البدن وقواه و هوامه و ذلك لاجل نور قدف في

١- قال « هند » في المبهد والمعاد بعد بيان الدلائل التي اهتمت على تحرر النفس مع زيادة تحقق وتنبه
في انتباهات واستيعابات . واعلم ان براهمين تحرر النفس كثيرة مذكورة في كتب الهنداء وقد ذكرنا
طرفا منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبهد والمعاد ص ٢١٧ ٢١٨) . والاشراق الرابعة مبهد النفس
ط ١٢٨٢ ح ق من ٢٦٠ ٢٦١ .
٢- لمعاودة ذاته المجردة ... داء
٣- وانعمالها نجا د داء

قلبك من الجنبية العالية وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما يفعل الداخل عن الخارج .

طريق "آخر"

النفس والبدن يتماكان في القوة والضعف والكسالى والتقص فيمدالا ربهين كملت النفس و كملت الآلة وقد علمت من طريقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الانشأة ثابته ، فكلال البدن منشأة فعلية النفس و تفردها بذاتها .

واما الخرافة عند الهرم بسبب قلة الحرارة وفرد الضعف في الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لان حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقل بل تقول : لو كان التعقل بالآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فنور و اذ ليس هذا كليا فليس التعقل بالآلة .

فهذا في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كتيبة موجبة استثنى فيه قبيض - الثاني و هو سالبه جزئية متصلة كتيبة قبيض المقدم ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئا .

طريق "آخر"

لو كانت النفس قوة في آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الا لحالته ، فلم يوجد لنفسه ولا فنخل الآلة بين الشئ ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلى لا يدرك الا لماله لمية وضعيته وليس نفس الادراك كذا وايضا لو كانت منطبعة في جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة

هوئله او دائمة الغفلة عنه ان لم يكف" والا" لحصلت فى مادة واحدة سورتان من نوع واحد ، وكلا قسمى التالى ممتنع فكذا المقدم .

الاشراق المختص

فى شواهد "سمعية" .

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى السموات الصرفة والبراهين الدائمة والتفوا بالعلوم الجريئة والمنقولات السمعية" لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او -
التأدى الى المحسوس فنحن ذاكروا طرقتهم فى هذه المسئلة اما من الايات فكثيرة منها قوله تعالى ' فى حق آدم و اولاده : « و نفخت فيه من 'روحي» و فى حق عيسى عليه السلام : « و كلمة انمينا الى 'مريم و روح " منه » وهذه الاضافة يؤذن على شرف النفس وكونها عريضة عن عالم ال"جرام" و قوله : «ثم" انشأناها خلقا آخر فنبهناك الله احسن الخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلق الازواج كلها مما تنبت فى الارض و من انفسهم وما لا يعلمون» و قوله : «انبه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» و قوله : «لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم» و قوله : «يا ايها النفس المطمئنة ارجى الى ربك راضية مرضية والارجوع يدل على السابقة .

واما من الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه» و قوله : «من رأى فقد رأى الحق» و قوله : «انا النذير الربان» وقوله : ابيت عند ربى يطعنى و يستنى» .

٢- سورة ٤ : آية ٢٩٩

٤- سورة ٣٦ : آية ٢٩

٦- سورة ٩٥ : آية ٤

١- سورة ٢٨ : آية ٧٢

٢- سورة ٩٢ : آية ١٤

٥- سورة ٩٥ : آية ١١

٧- سورة ٨٩ : آية ٢٩

فهذه الآخبار مما يؤذن بشرف النفس وقربها من الباري إذا كملت .

وقال روح الله المسيح بالنور التارق من سرّادن الملكوت : «لا يصعد الى السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يكسج ملكوت السماوات من لم يتوكد مرّنين»

واما كلمات الاوابى فقد قال معلم الحكمة العتيقة لمرسطاطاليس فى اتولوجيا «انى ربما خُلقوت بنفسى و خلعت بدلى جانباً وصرت كاتى (فصرت، خ)ل جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلًا فى ذاتى خارجاً من ساير الاشياء كاتى فى ذاتى من البهاء والحسن مما ابنى له متعجباً بهتافعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف الالهى دوحية فعائلة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصيرت كاتى موضوع فيها متملق بها فاكون فوق العالم العقلى كله» فى كلام طويل .

وقال ايضا : «من حرص على ذلك وارتهى الى العالم الاعلى جتوزى هناك احسن الجزاء اضطراراً فلا يبنى لحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام فى الارتفاع الى ذلك العالم وان تعجب ونسب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» وما يدل على مذهب فى نجرد النفس و بقائها رساله المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفيلسوف «وان الفيلسوف يتجازى على طيبته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباز قلس «ايماذوقلس» : ان النفس انما كانت فى المكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فراراً من سخط الله فلما انحدرت صارت غيابة للنفس التى قد اخلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا

١- اتولوجيا المطبوع فى حواشى المصاحف ١٣١٣ هـ فى السراويل من ١٢١٧١

٢- اتولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات الميراثى من ١٢٧٣ ١٢٧٤ هـ من بعض النسخ

هذا العالم وصيروا إلى عالمهم الأول الشريف و امرهم ان يستغفروا لله عز وجل^١
لينالوا الضبطة العليا .

ووافق هذا الفيلسوف افلاطون^٢ في دعائه الناس غير انه تمسكهم بالا^٣ مثال
والرموز^٤ .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية خاص^٥
على هذا الرأي و هي ايضا موجودة عندنا .

وفي آخر وصيته لديدوجانس قوله : «فانتك اذا فارقت هذا البدن عبد ذلك حتى
يتصير مخلقى^٦ في الجوى يكون حينئذ سايعا غير غايد الى الانسيئة ولا قابلا للموت»
واما افلاطون الشريف^٧ الهمي فروى^٨ عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احس
في^٩ سنة النفس حيث وضعها باوضاع كثيرة سرنا بها كائنا نشاهدنا عيانا غير انه
اختلف صفاته في النفس^{١٠} انه لم يستعمل الحق في صفات النفس ولا رفضه في جميع
المواضع وذم^{١١} و ازدرى باتصالها بالجسد فقال : ان النفس انما هي في البدن كائنها
محسورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال : ان البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباز^{١٢} قلقي^{١٣} ، غير انه بسمى^{١٤} البدن «العسدي» وانما عني
به : «العسدي» هذا القالم بأسره^{١٥} كالمحيط بالجزيرة في البحر

ويزيد ما في الكتاب الالهى «بل ران على^{١٦} قلوبهم فطبع على^{١٧} فكلوبهم»

١- افلاطون هو شيت البري ولد آدم عليه السلام

٢- اثولوجيا مصرفة الروبينة فيسك ١٢١٢ هـ ق

٣- اسم النفس ... كقط

٤- لانه ظل عالم السماء والنفوس بل ظل عالم الارواح

والحق هو الاصل والعالم ثمره والوجود الاصل هو الحق والعالم ثمانية مائة . الاحول

هـ- حرجي كـ عر حق بيبايد بالسرور

و- عر صدا كـ اصل هر مانك و عدالت

ز- سورة ٨٢ آية ١٤

٨- سورة ٩٢ آية ٢

ثم قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من معار هذا العالم والشرقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتأشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : ان «علة هبوط النفس الى هذا العالم امور» شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطية اخطاها ومنها ما يهبط لعلك «اخرى» غير انك اخصر قوله : بان «دم» هبوط النفس وسكنائها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماموس» ثم ذكر هذا العالم^١ ومدحه فقال : انه جوهر شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير ليكون العالم حياً ذليلاً لا^٢ انه لم يكن من الواجب ان كان هذا العالم منفصلاً فى غاية الا^٣ لقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن مسكناً ان يكون للعالم عقل^٤ وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ، ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً^٥ و لئلا يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لا^٦ انه كان ينبغي ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

واما اقاويل العرفاء ومتألفة هذه الا^٧مة الناجية فقال ابو يزيد البسطامى : «طلب ذاتى فى الكونين فما وجدتها» اى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المسائل فيكون من المفارقات العظيمة .

وقال ايضاً : «السلكت من جلدى فرأيت من انا»^٨ فسمى الهيكل قفراً وجلداً

١- وامام ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى التفسير الاول من كتاب ائولوسا تفشىخ الاقلام اليونانى «دره» .

وهذا نصريح بأن النفس التي هي اللب غير الحسد .

وقال الخلاج : «حب الواحد افراده»

وميل : «الصوفي مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان فيكون مجرداً وقبل الصوفي : «كاين» باين» بلاين» أى موجود مفارق عن المادة الى غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحشرون يا حبيبي خطابات المتألمين . فاثنا فى افادف اليقين ليست بأقل من حنّج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان متعدّد والواهب غيره ، فلا يستبعد ان يكنى لطالب الحق بالشوق خطابات اقناعية ، لأن بهب له المبدء الفياض علماً بقبنا .

الاشراق الحلاس

فى حدوث النفوس الانسانية .

اعلم ان نفس الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء اذا استكملت وخرجت من القوة الى الفعل .

والبرهان عليه : ان كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لئامر من ان جهة القوة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوة معرفة ويتحصل بالصور والمفومة له وما هو الا الهيولى الجبرمانية فلزم من فرض تجرد النفس عن المادة انما بها هذا خطف وستعلم بطلان التناسخ فادّن بكون حادثه .

وهذا البرهان غير مبنى على ان النفس الانسانية مشحونة النوع فيكون اولي منها قبل : ائها لو كانت موجودة قبل الان بدان لم يكن متكررة ولا واحدة اما الاول فلان الامتياز فيما له حدة نوعي اما بالمواد او بموارضها او بالفاعل او بالفاعلة

١- ولا يخفى ان اهل الترمذ قالوا بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبيحوا هذه المسألة كما يبيحها وحررها المفسد العلامة .
٢- وهذا البرهان ليس مبنى على . . . كل

والعلل منحصرة في هذه والنفوس سورتها ذاتها لا اتحادها في النوع وفاعلها المرواح واحد وغايتها الاتصال به والتشبه له فيكون تكثرها إما بالمادة أو بما هو في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

وأما الثاني فلا " قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفوس ليست كذلك .

شك وتَحْقِيق

ولك ان تقول هذا ^١ اشبا يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان فما الفارق؟

فقول : المميز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الأبدان وعبدا بالبناء

الوحدات لأن " تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله ومدخلت : ان " النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلا انحاء " من وجود المواد " وما هي كالمواد " ولها امور سابقة هي مخصصات للمادة " ومعدات وجود ما يلحقها ولها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لنفوسها المتشبهة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يقتصر في تخصصها وتميزها بوجود دون وجود الى لواحق ومميزات سابقة وكذا في تخصصها بتلك السابقة الى سائفة " اخرى " واما اذا وجد فرد من ماهية فالعدم المتعبد " المخصص لا يقدح في بقاءه اذا لم يكن له ضد .

فالجواهر الشلقية بعد وجودها و تجردها عن المواد " فهي كساير المعارقات -

الصورية لا ضد لها اذ لا قابل لها فيبقى بقاء " مبدئها ومعادها ولولم يكن فيها من المميزات إلا " شعور كل منها بهويتها كنفى فصلا " عن الصفات والملكات والا " نوار

الفاينة عليها من المبادئ .

طريقة أخرى

لو كان قبل البدن لكائن اما عقلا محضا فيستتبع صلوح حالة تلجأها الى متعارفة عالم القدس والانسلاء بهذه الافات البدئية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة في الاكزال لا متحالة الثقل ولا معطل في الوجود .

حكمة مشرقية

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المتفعل آخر المعاني الجسمانية و اول المعاني الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسمه ، طيبة جسمه اسنى الطابع الارضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فتسبب عدل عما هو بها ليقضي به الحق من الاوتقاء الى منازل العوالي فيخرج من صورة الانسانية ويفرغها صورة الملكية ، فيكتسب باعمالها اما صورة شيطانية او سبعة او بهيمية فبهيمن في جبر السير ان غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذا خرجت من القوة الانسانية والعقل الهولاني الى الفعل يصير انواعا كثيرة من اجناس العلائكة والشياملين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف الغرض من هذا الكلام ان تعلم : ان النفس خادنة و ان لها بعد البدن اختلافات جسيمة و نوعية و شخصية

الاشراق السابع في انها لا تموت

اما النفوس التي صارت عفو لها الهيولانية عملاً بالتأمل فلا شبهة في بقائها بعد البدن ، لان قوامها ليس به بلي هو حجاب عمائها بحسب الذات من التحقق بكمالها - العقلى ووجودها النورى و لان فساد كل فاسد اما بورود ضده عليه ولا عند للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الا ربعة العاقل والغاية والمادة والصورة و ذلك ايضا غير متصور في حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الا ول جل ذكره و يستمتع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية ببقاء فيثومه تعالى فاستحال عدم - الجوهر العقلى .

واما التي لم يخرج بعد من القوة الى الفعل ، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الامرودى الى انها بملك بملك البدن لان دلائل تجرد النفس و خصوصاً التي كتبت على تصور المعقولات انما ينتهض في المعقولات بالتفعل والمجردات بالفعل لا اثني من شأنها التجريد وليس لكل احد ان يدرك معقولات من جهة عقليته من غير ان يشوب بالحسنى والحسن او على ان مثل هذا الانسان ليس باكثرى الوجود .

والشج خالف هذا الرأي في اكثر تعانيغه محتجاً بان الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الاولييات كالأواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقلية وله سعادة ضعيفة و كانه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه اذ قال في رساله له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال ابي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال باث :-

هل يجوز ان ينفرد هذه القوة بعد انقراض القلب بنفسها او هي متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده وليس لها فعل يختصها لكان بقاؤها بنفسها عسكاً و لغوا والوضع الحكيم لا يسوق الشئ الى العيب^١ .

حكمة مشرفة

ان بناء هذا الكلام و نظايره على انحصار نشآت الانسان في النشآت الحسية والنشأة العقلية ، و جهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة^٢ اخروية غير النشأة العقلية ، اضطروا الى هذه الافعال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلها و تارة بتناسخ الارواح الباطنة والمتوسطة اما الماطلة فالى الاكوان العنصرية من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والتسخ والرسخ^٣ .

واما المتوسطة فالى عالم الافلاك وتارة بضرورة بعض الاجرام العالبة موضوعاً لتخييلات نفوس الصالحين والاعتقاد من غير ان يصير متصرفه فيه ، و بعض الاحرام الدخانية للنفوس الشقية .

ولحن قد اقنع البرهان على ان الموال^٤ ثلاثة ، والمشاعر^٥ الادراكية منحصرة في ثلاثة الحس^٦ والتخييل والتعقل و لكل منها عالم .

واما الوهم فهو مدرك المعاني متباعدة الى المواد فليس يختص به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما ان الشيطان ملك بالعرض .

فانه تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دني^٧ و يبرز متوسط^٨ و

١- وامل ان التضح ينشأ على انفراد المسئلة هذه يقول : بعد المعنى و بوزارة الهند و اضمحل الهيكل الحيوانات بعد الموت منشأ هذه الاسماء عدم الانسان بنظم النفوس الحيوانية والبرس الانسانية التي لم تلج درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و هي بعد انشأ لحد برس الحيوانية و تحرق القوي المعقولة للاشباح والاعسام تحرق برحمة و قد ذكرنا محقق العمل في الرسالة التي وضعنا ان النبات يبرر التخييل و بين عالم المثال .

٢- و هو السخ والسح

آخرة فالجسم وعوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنس وعوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل ومعقولانه من الآخرة و هي عالم الامر و ادراكها بالعقل القدسي .

١ ذكر* فيه حكمة* عرشيّة

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب المثل والشكل عن الاسكندر ، انه قال في كتابه في النفس : ان النفس لا يفعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اوصى الى^١ انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها فتوة اصلا حتى القوة العقلية^٢ .

و خالفه^٣ استاده ارسطاماليس فانه قال : « الذي يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى^٤ ، القوة العقلية فقط ادلافة لها دون ذلك فيحس^٥ و تلذ^٦ بها ، والمتأخرون يشتون بقائها على هينات اخلافة استعادتها بمشاركة البدن فيستعد^٧ بها لقبول هينات ملكية في ذلك العالم . انتهى^٨ » .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من القوة الى العمل و اراد ارسطاماليس بقاءها بقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذا الفيلسوف : لا فتوة لها دون ذلك فيحس^٩ و تلذ^{١٠} بها ، فبناء على امتناع مفارقة القوة الحيوانية المتدركة للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مر البرهان على بقاء قوة حيوانية متدركة للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العلويات و نشأة الحسيات هي معاد .

١- ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الاساطير بقاء النفس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية في الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات وفي بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الشارح الى بعض النسخ : استعادتها بمشاركة البدن .

النفوس المنسوجة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة التعلق بالادان المملقة فينبى بحواشيها فى دار الجزاء متابة او معاقبة^١.

واليها الاشارة فى قوله تعالى : «وَاذِ الدار الآخرة لى الحيوان لو كانوا يعلمون» .

الاشراق الثامن

فى ان لكل انسان نفسا واحدة

من الناس من زعم ان فىنا نفسا انسانية و اخرى حيوانية و اخرى نباتية .
والجمهور على ان النفس فىنا واحدة هى الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر .
فان لك ان تقول : احسست ، ففقت ، وادركت فحررت ، فبهذه الكل^٢
انت و انت نفس شاعرة فكل القوى^٣ من لوازم هذه .



حكمة عرسية

ان النفس الانسانية لكونها من صنع الملوكوت فلها وحدة جمعية هى ظل للوحدة

١- من السعد ما وسعته انى كسبت من حيلة الصنف و هذه و انما حاشية منه «و» و يقتر من لفظ :
دام طله انه كسب فى حيلة حونه امل الله خذره فى الشكيات الالهية لا يأس بلكرها فى هذا المقام و هو
هذه «ومما يزيد ما ذكرنا قول القيسيدور الاندم فى التوحيدا : فاما النفس الانسانية فاما ذات اجزاء ثلاثة
نباتية و حيوانية و عقلية فى معارقة للبدن عند النفاذ و تحيله لغير ان النفس النقية الطاهرة و التى لم يتغلب
و لم تسج بعلوم البدن اذا فترقت عالم الحس فاما سر جمع الى تلك الجواهر سربا و لم يلبث واما التى
قد استلقت بالبدن و ساروت كانها بعنية لشدة انغماسها فى لذات البدن و شهواتها اذا فترقت لبدن لم
تبقى الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى منها كل وسع و ليس خلق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها
الذى خرجت منه من غير بهلك او يبيد كما خلق الانسان و لم يمكن ان يهلك اية من الانسان لانها حقا لا تدرى ولا يهلك كما
قلنا مرارا» انتهى الامام منه دام طله .

الالهية هي بذاتها عاقلة^١ و متخيلة وحساسة ومسية ومحركة وطبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من اثنا ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و تطبيقية^٢ فالنفس تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عدالا^٣ بصر عين باسرة و عند السماع اذنان واعية ، فكذا في البواقي حتى النفسية والعوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرا اياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم وحالهم يزعم انه : لو كان الامر كذلك لكانت النفس منجزة^٤ و لكان العقل الفعال مقما حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشع لعجب هذه الالهة و هام عن وجه الحق سبحانه وما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذو كوة عنها بالشماع و احتربه وبالتسحين و احتربها وبالا^٥ اشتعال لكبريتته فيه .

هذا مثال مراتب آثاره في النبات والحيوان والانس فكما ان الثور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتعاله عليها كاشتعال مركب على بسيط ولا كاستلزام اصل لغرض مباينة له فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع ما يترتب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الانوار باشتداد القوة و فضيلة الوجود .

تذكيرة

النفس الالهية مادام كوز الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية

- ١- هي بذاتها قوا عاقلة و قوا حيوانية متحدة . كذا .
- ٢- وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره في هذه
- ٣- فيصير عدالا بصر عين باسرة واذنا واعية على النفس .. كذا

على مراتبها وكذلك هي تحسّطى درجة الطبيعة الجمادية .

فالجبين نبات^١ بالفعل وحيوان بالقوة إذ لا حس له ولا حركة ارادية وهذه القوة مستأجرة عن سائر النباتات وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت في درجة النعوس الحيوانية إلى أن يبلغ البلوغ الصوري ثم يصير فاعلة مدركة للكليات بالفكر والروية^٢ فإن كان فيها استعداد^٣ انقضاء إلى أحد النفس القدسيه والمقل بالفعل قبلت^٤ إليه عند حدود^٥ الأربعين وهو أو أن البلوغ العقلي والاشد المعنوي^٦ إن ساعدها التوفيق .

فالجبين مادام في الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة وإذا خرج من بطن أمه قبل الأشد^٧ الصوري فهو حيوان بالفعل إنسان بالقوة وإذا بلغ البلوغ الصوري يصير^٨ إنسانا بالفعل ملكا بالقوة أو شيطانا أو غيرها واما مرتبة القوة القدسيه فربما لم يبلغ من الوف كثيره من افراد^٩ الأنسان واحد^{١٠} إليها .

تذنب عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات في جواب من شكك في تجرد النفس بقول القائل: دخلت وخرجت وفتحت من الأفاعيل الجسمه حين قال : « أن هذه مجازات إذا حدثت الحقائق فالمشكك مثل هذه الألفاظ لا حامل له ، ليس بجسد لما علمت غير مرة أن للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية في الجسم فهذه الأطلاق لا تأبى الحقيقة !

حكمة مشرفة

إن الأنسان يتوابع بطلته في كل حين والناس في غفلة عن هذا ، إلا من كشف

١ - نبات في سبعة خط وفي بعض النسخ : نبات وفي بعضها : صائغ .

٢ - من النسخ المخطوطة بعد : درجة النعوس القدسيه طر مراتبها . وهي عند تحطى درجة الطبيعة المتعادية وإذا خرج الطفل من جوف أمه ..

الله الضياء عن بصيرته في هذه الدنيا و لما الاكثرون فاشهم كما دل عليه قوله تعالى :
«بل هم في لبس من خلق جديدا» حتى الشيخ الرئيس ومن في ملبقة من الحكماء وقد
سئله بهنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدل الذات ففاه .

والحق ههنا مع التلمبذ فلتنس جهة استمرار و جهة تجديد لتعطفها بالطرفين :
العقل والهيولى ، وكل من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه الهوية الحالية منه غير
الهوية الماضية والآنه لا بمجرد اختلاف الموارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة
وفي القرآن آيات كثيرة تشهد على تقلب الانسان في نفسه و جوهره مثل
قوله تعالى : « يا ايها الانسان انك كادح » الى ربك كدحا فملاقيه .

وقوله تعالى : « انا الى ربنا لمستقلبون » وقوله تعالى : « ارجع الى ربك »
وقوله تعالى : « وينقلب الى اهله مسرورا » .

حكمة عرشية

انظر الى هذا الهيكل المستقى بالحكمة وفي هذا الكتاب المملو من العلوم -
الربانية و المثل في هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط .
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ، اقرأ
كتابك ، واحسب حسابك كفى بنعيمك اليوم عليك حسيبا .
فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك واعمل بقوله صلى الله
عليه و آله :

- ١- بدل باحسان اطوار ... آين
٢- سورة ٤٢ ، آية ٢٢
٣- سورة ٨٨ ، آية ٦
٤- سورة ٤٧ ، آية ١٥

- ١- سورة ٥٠ ، آية ١٤
٢- سورة ٨٤ ، آية ٦
٣- سورة ٨٨ ، آية ٢٦
٤- سورة ٤٥ ، آية ٢٨

حاسب نفسك قبل أن تحاسب غدا» و تفكر في هذا الصراط المستقيم أو لا^١ ثم امش على الله فإنه صراط الله العزيز الحميد. وتدبر في قوله تعالى^٢ : «وإن هذا صراطي مستقيماً فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» ففي معرفة النفس الأكاديمية و فرائد هذا الكتاب الذي فيه الحكمة و فصل الخطاب نظير بالمقصود و نهتدي إلى أصل الوجود «و تمسح لك^٣ أبواب السماء والملائكة يدخلون عليك من كل باب» و تدخل الجنة بغير الحساب وإن كنت لا تحصن إن نقرأ هذا الكتاب وقد أوجب الله عليك فرائده ولا تقدر إن تفهم كيف ترز بهذا الميزان أو كيف تحسب هذا الحساب و قد أمرت^٤ به رسوله وكيف تجوز على هذا الصراط وقد كلف بإتباعه والمشي عليه .

فاحضر مجلس إخوان لك داحسين والزم طريقهم واعتد بهديهم بعد أن يرفع عنك حجاب العصبية والجحود والخلع عن نفسك لباس التقليد و تفك عن رقبتهك فلاة الشجرة والرباه و نجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والأمرأه حتى تعلموك ما علمهم الله ورسوله وبشر^٥ فوكما عرفوا من الحق^٦ فسير بسيرهم العادلة ونعمل بسنتهم الحسنة و ننظر بعين البصيرة في حقائق الإنشاء كما نظروا و تنفك في دين الله كما فتنوها و ندخل مدبنة العلم والحكمة كما دخلوا و تجوز من عذاب القبر و تحيى بروح المعرفة واليقين و تعيش^٧ عيش الكاملين و نعيش في زمرة أمته الصالحين^٨

الأثر في التاسع

في أن النفوس لا تتناسخ .

أن^٩ التناسخ عندنا ينصور على ثلاثة أنحاء ، أحدها : انتقال نفس من بدن إلى

١- سورة ٤٩ آية ١٥٤ ٢- سورة ١٧ آية ١٠ ٣- سورة ١١٣ آية ٢٩٤
 ٤- فاحضر مجلس ... بعد أن يرفع عنك ... وتطلع عن نفسك ... فسير بسيرهم ... و تنفك ... كما فتنوها

بدن مبين له منفصل عنه في هذه النشأة بأن يموت حيواناً ويستقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان سواء كان من "الأخس إلى الأثمل" أو بالعكس وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخرى مناسب لصفات ولخلافها المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند البأنا المعاد الجسماني وهذا امر محقق عند أئمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والمبطل ولهذا قيل : «ما من مذهب الا» وللتناسخ فيه قدم راسخ ، وعليه يحل ماورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب ونشئ ان ماقل عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسب انوار الحكمة من الانبياء سلام الله عليهم اجتمعين^١ من اسرارهم على مذهب التناسخ^٢ هو بهذا المعنى لما شاهدوا بعبادهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نياتهم واعمالهم^٣ وجدوا ما عملوا حاضراً^٤ وشاهدوا أيضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر اعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الاعمال من جهة تلك الملكات بسهولة^٥ صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى : «ونحشرهم يوم القيامة على اوجوههم» أي على صور الحيوانات المتنكسة الرأس وقوله : «واذالوحوش حشرت^٥» وقوله : «نشهد عليهم الستهم و ايدئهم^٦ وارجلهم بما كانوا يعملون» وقوله : «قالوا الجلودهم لم شهد^٧ علينا»

١- وان ارجع لتسجيل الانوال الواردة من اساطين الحكمة في التناسخ فارجع الى حكمة الاشراف وحراسي القمصان الثلاثة على هذه الكتاب وشرح حكمة الاشراف ١٣١٦ هـ في ط ١ من ١٢٧٦ الى ص ٥٢ .

٢- في نسخة كذا و آخر و بعض النسخ الموحدة متديا واما كان بهذا المعنى .

٣- سورة ١٢٨ آية ٢٧

٤- سورة ١٢٨ آية ٢٧

٥- سورة ١٢٨ آية ٢٧

٦- سورة ١٢٨ آية ٢٧

٧- سورة ١٢٨ آية ٢٧

وقوله: «اليوم نخشى على أرواحهم وتكلمنا أيديهم وشهد أرجلهم^١ بما كانوا يكسبون».

وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله: «يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَىٰ وُجُوهِ مُخْتَلِفَةٍ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَىٰ نِيَاتِهِمْ، يَحْشُرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَىٰ صُورَةِ يَحْشُرُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخُتَازِيرُ كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ، وَكَمَا تَنَامُونَ تَبْعَثُونَ».

فهذا هو مسخ الباطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى المصور اناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

وثالثها: ما يسخ الباطن و يتقلب الظاهر من صورته التي كانت الى صورة ما يتقلب اليه الباطن لفظة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته من حيوان آخر وهذا ايضا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضمنت قوة عقولهم ومسخ الباطن قد ذكر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما فرأناه في بني اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم القردة^٢ والخنازير، وكونوا قردة^٣ خاسئين».

واما مسخ سورة الباطن دون الظاهر فكقول النبي صلى الله عليه وآله في صفته قوم من أمته: إخوان العلاية أعداء السريرة السنيهم أحلى من العسل و قلوبهم قلوب الدئاب يلبسون للناس جلود الفئان من اللين».

فهذا مسخ الباطن ان يكون قلبه قلب دئب ومورته صورة انسان والله العاصم من هذه القواصم.

١- سورة ١٦٦ آية ٦٥.

٢- سورة ٥ آية ٦٥.

٣- سورة ٧١ آية ١٦٦. - حسب ما قرأناه

حِكْمَةُ عَرِشَةِ

أما التناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين به استحالة اذ قد علمت: أن النفس في أول الكون درجتها درجة الطبيعة، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمال المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعلية^١ ما فيستحيل أن يرجع تارة^٢ أخرى^٣ إلى القوة المحضة والا^٤ استعداد.

ثم^٥ أنه قد مضى أن الصورة والمادة شيء واحد له جهتا فعل وقوة وهما معا يتحرران^٦ وكان يتدرجان في الاستكمال بازاء كل استعداد، فعلى خاصة فمن المحال أن يتعلق نفس جاوزت درجته النباتية والحيوانية إلى مادة المنى أو الجنين.

وقد علمت: أن المنى لم يجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية وأن الجنين مادام في الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتية^٧، والتمنى الذي حكى الله تعالى^٨ عن^٩ -
الاشقياء بقوله: «ياليتنى كنت^{١٠} ثراباً»

تمنى أمر مستحيل الوقوع وكذا قوله^{١١}: «ياليتنا^{١٢} نرد^{١٣} فنعمل غير الذي كنا نفعل»
فقد حرم الله الرجوع إلى الدنيا عليهم إذ لا تكرار في الفيض ولا تعدد في التجلي^{١٤}

١- جاوزت درجة النباتية = أكثر السجود الموجود عندما

٢ - سورة ٧٨ آية ٢١ ٣ - سورة ٦٦ آية ٢٧

٤ - وقد عبر من هذا المطلب من شعروا هم بجاوان مختلفة وليس لمادة واحدة إلا وجود واحد، وليس لوجود واحد إلا مادة واحدة = ليس شيء واحد وجرداً، والاشقياء لا تعنى في سورة واحدة مرتين ولا تكرار من علمه والشيء لا يكرر ما يشاءه ببابه من جميع الوجوه وما أمره إلا واحدة وليس كمنه شيء = وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في شرحنا على مقدمة الفهرست في مشهد ١٢٨٥ هـ ق ص ١٢٣،

الاشراق الصاغر

فى ضحف ما قيل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فى بيان استعالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفساً فاذا فارته نفس مستسخة كانت لبدن واحد نفسان والوجدان يكذبه .

وللباحث ان يمنع الحاجة الى فيض جديد بل ينتقل اليه نفس تجاوزت من النبات الى الحيوان ثم يصعد الى رتبة انسان

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعى نفساً فمزاج الانسان اولى فله ان لا يسلم هذه الا ولورثات فى عالم الاتفاقات ثم يقول : بعد تسليم ان المزاج الاشراف يستدعى النفس الاشراف انها هى التى تجاوزت الدرجات النباتية والحيوانية .

اقول: هذا متغوض بنفوس الفلكيات فان اجسادها شريفة فى الغاية ولم ينتقل اليها من النبات والحيوان^٢ نفس ثم^٣ انا نساعد فى هذا القول فالمزاج الانسانى لا يحصل الا بدم مزاج الحيوانى وهو لا يحصل ايضا الا بعد مزاج النباتى و هلم الى الجسمية الطبيعية والهولى التى قبلها فان اراد بجوار الدرجات هذا المعنى فكذلك الامر فى النفس - الانسان^٤ نفسية على ما علمت من طريقنا^٥ كما اشير اليه بقوله تعالى: «هل ائني على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج فجبناه سبيحاً بصيراً^٦ و بقوله: «وقد خلقناك من قبل ولم نكن شيئاً» .

فان اراد^٧ بما ذكره الات^٨ النفسانية فى مادة واحدة حسب نرايد - الات^٩ استعدادات لها و تكامل الدرجات فيها فهو امر واقع بلا شبهة ونرسمي هذا تناسخاً

١- والجسم و ل ٤ ل ٤ ح م

٢- سورة حل ان آية ١

٣- من معنى النسخ ومن حملها نسبة دمل . ولان الات^٤ النفسانية من مات واحده حسب رايه الاستعدادات لها وتكامل الدرجات منها ، امر واقع بلا شبهة ونرسمي هذا تناسخاً بلا مزاج

٤- من الله قد ساعدنا في هذا القول ...

٥- سورة ١٩ آية ١٠

فلا نزاع في هذه التسمية .

وإن أراد به انتقال النفس من جسد إلى جسد منفصل عنه فليد مر^١ فسادها .
وهذا المذكور والذي قبله وإن كان بحثاً على السند إلا أن الغرض التنبيه على حقيقة المعام .

حُجَّةٌ "أُخْرَى" لَهُمْ

إن الجاهل والفجرة لو تجردوا عن الأبدان والأجرام وعن قوة مذكورة لقلب
أفعالهم وخطأ جهالاتهم ومدركة ملكاتهم وآرائهم فتخفصوا وصعدوا إلى الملكوت
الاعلى^٢ فإين الشقاوة^٣ .

والجواب بطريق عرشى : أن لهم "أبداناً" أخرى حشروا إليها وتمذبوا بأنواع
الآلام المناسبة لأعمالهم .



حُجَّةٌ "أُخْرَى" لَهُمْ

إن "الفسقة" وال"شرار" ربما اطمعت نفوسهم عند قلة الشواغل بنام أو مرض أو
خلل بشىء من الآمور الغيبية لا تصالهم بالملكوت فإذا زال المانع البدنى بالموت و
تجردوا^٤ من غير انتقال إلى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة^٥ .
والاعتذار بـ : أن الهيئات الرديئة يستعملون الوصول إليها . يدفعه أن الهيئات
لهم يستعملها مع الشاغل البدنى ومنعها بدونه .

والجواب ما مر من إثبات دار "أخرى" هي دار الجزاء والحساب .

١ - : وخطأ جهالاتهم ، ومدركة ملكاتهم ... الخ

٢ - ونجسوا من انتقال آذان - دلت

حُجَّةٌ "أخرى" لهُم

ليس للحيوان عضو، إلا^١ وللحرارة عليه سلطة بالتحليل، فليس لاحد ان يقول:
الفرس لا يزال يتنفض فرسيته^٢.

ثم ان للحيوانات عجائب افعال وحركات ذهنية، فانظر الى النحل ومسحاته
و الى العنكبوت ومنسوجاته والفرزد^٣ والبيضاء ومحاكاتها لافعال العقلاء وافعالهم و
غير ذلك من رياسة الاسد وكبر النسر وسباع الا^٤ وبل و فراسة الفرس ووفاء الكلب
وحيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجبرمية؟

واحتراز الغنم عن الدواب ان كان عن جزئي^٥ يحفظ في الخبال فلم يكن يحترز
عما يخالفه في المقدار والشكل والفون واذ ليس فمن معنى^٦ كئى^٧ يتلزم تصا مجردة
لم يجز في العصابة افعالها دون المسود الى رتبة الا^٨ نسان^٩ او الوصول الى السعادة العقلية
بعد المفارقة.

والجواب: ان لكل حيوان ملكا يتلهمه وهاديا يهده الى خصائص افعاليه المعجيه
كما في قوله: «واوحى ربك^{١٠} الى النحل» وبعض افعالها غير مشبعه عن دوات المشاعر
الجزئية^{١١}، على^{١٢} اثنا لم نذكر ان يكون لا^{١٣} عداد منها قرية الدرحة الى^{١٤} او ابل ربه^{١٥}.
الا^{١٦} سايته^{١٧} حشر الى بعض البرازخ السلطية الا^{١٨} خروية.

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأيا في التناسخ و اقلهم تحصيلا^{١٩} طابيه^{٢٠} ذهبوا الى
امتناع معارقة شئ^{٢١} من النفوس عن الا^{٢٢} بدان^{٢٣} لا^{٢٤} شأ جرمية^{٢٥} السخ متردده في اجساد.

١ - يتنفض فرسيته ٢ - ابل - ليس

٣ - من ذوات المشاعر البسة ٤ -

٥ - سورة ١٦ آية ٧٠

الحيوانات^١.

فيقال لهم : ان هذه النفوس ان كانت كلها مطبوعة فمع مصادمتها للبرهان على
تجريد النفوس الانسية يتأني مذهبيهم لا متاع انتقال الصور والاغراض من محل
الى آخر وان كانت مجردة ؛ فالعناية مقتضية لا يصل كل موجود الى كماله و غايته ،
وكمال الانسان في الشئ الثانية سواء كان سعيدا او شقيقا .
« اما الذين سعدوا ، ففي الجنة واما الذين شقوا ففي النار » و سيأتي زيادة لبصرة .

الاشراق العادي عشر

في الاشارة الى النفس الفلكية .

ان الاجرام العلوية ذوات نفوس فاعلمه ، وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون بحسب
آرائهم الطبيعية .

ومما يوضح ذلك بسرعة ، ان المانع عن قبول الفيض الذي يكون للأجسام التشاد
والفساد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تراكب ازدادت في قبول
الفيض الرباني حتى اذا امتعت في الخروج عن التشاد وتوسّطت الى حاق الاعتدال
استعدت لقبول ذات الفيض فما نلتك باجرام كريمة صافية دورية الحركات دابمة -
الا شواقي يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير -
الا الهى يظهر اولاً في العرش الاعظم الذي بمنزلة قلب العالم ويده من الجرم الاقصى
فيرى بالافلاك و بتوسطها يصل الى الاجرام الارضية على ما اوضحته افاضل -

١- والقائلون بهذا القول على ما لم يشرح حكمة الاشراق للعلماء الشرقيين قوله « جمع من الالدين و منهم
تقبل من السابقين »

٢- والصبر الرحمان ... دلت

العلاسفة .

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والعزيلة ما ليس لغيرها من العزيمات
لما جرى على لسان أكثر الملائكة والآنم ان الله على النساء ولم يرفع البها الا يدي في .
الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى» .

واما الالاجرام الاسطيقية التي هي تحت كثر القصر ، فلم يصلح لبعدها عن الصفا
ونصاها في الصور الا ظل ذلك العيص وهي الملبعة السائلة السجدة السبعة على .
الدوام ، لا يسفر : على وجودها ابدا .

ثم كلما تحلصت ومعدت من التضاد قلب زياده من العيص حتى يسمى الى
باب العالم الاقصى «كشعره اجلها ثابت» وفرعها في النساء وهو الاثنان واذا
بلغ درجة العقل بالعمل اتصل بالروح الا عنهم والبيض الا تم كاتصال الفلك بالمسكك .
فظهر ان الفلكيات لها قنوس شريفه وان اولى الوجود للعالم وهو العقل كبدر و
آخره وهو العاقل كشعره ، ابتدئ اولاً وظهرت آخره .

حكمة عرشية

ان للفلك عقلا ونفسا وطبعة سارية في حرمه لا بان يكون لها ذوات متعددة
منبانية الوجود ، فان ذلك منسحق ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور ونسرها
من المواضع والالات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهوته البسطة جامعة لحدود
هذه الرانب العقلية والنفسية والطبيعية .
فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية اي ليس فاسد هذه الحركة وداعيا طبيعه .

محضه نافسه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فبإشراك الحركة ليس الا ما بميل -
الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا مباشر التحريك ، لتساوى نسبة الا رادة الكمية
الى جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العفلى ، واما من
حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه " نلى القدس " فيها عين " جارية " ينبع منها ماء -
الحياة ، ووجه الى طبيعة الفلك " على شرر " موضونة متكتين عليها متقابلين ^١ يطفوف
عليهم ولدان " مخلدون باكواب و اباريق وكأس من مسمين .

وقد مر من البرهان ^٢ على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامع الحدود
متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من
هذه السراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم متعددها يظهر بتعدد الآثار و التوازن
و هذا شديد الغموض دركه دقيق البصائر غوره الا لمن اهتدى ^٣ .

الشاهد الثالث
في التجربة لآيات معاد الشفوس
وفيه إشارات

الاول ، في العقل بالفعل . لما علمت ان كل " صورة معقولة بالفعل هي ما وجودها
وجود صورة فارقت المواد الجسمية وعلاقتها فهي بذاتها عاقلة بالفعل كما انشأها معقولة

١- في بعض النسخ : فيها سرور مرفوعة

٢- سورة ٨٨ : آية ١٢

٣- سورة ٥٦ : آية ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨

٤- في بعض النسخ : لقد ظهر الوجود الواحد قد يكون ...

بالعمل ، وكل صورة ماديته^١ فهي عاملة^٢ و معقولة بالقوة .

والنفس مادامت كونها متعلقة الوجود بالمادة ليست عاقلة^٣ ولا معقولة بالفعل، بل بالقوة وليس كما هو المشهور ان النفس مجرد الصورة المحسوسة^٤ وينسبها عن موادها فيصيرها معقولة بالفعل والنفس هي ما هي بطلها حتى يكون هي ثابتة الاشياء مستحيلة متغيرة بل الامر بالعكس اولى من ذلك فان الاشياء المادية المحسوسة بموارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولا^٥ فظهر كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانية مجردة وعلى الحواس^٦ بصور متعاقبة ماديته^٧ ليس بان يدل على كون^٨ حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والاشياء لما كانت متعددة ولكل عالم صور حاسية وكان في الوجود وحدة روحانية وكثرة جسمانية^٩ واخرى مادية^{١٠} فثبت العناية الربانية^{١١} بايجاد نشأة جامعة تدرك الاشياء فرب لها قوة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيمكن بتلك المناسبة ادراكها^{١٢} ونيلها من حيث هي وهو النقل الفعال وقوى حسانية او مادية^{١٣} تناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية او المادية فيدركها من حيث هي وهو الجسم او المادة^{١٤} ثم ان النفس في مبادئ تكونها^{١٥} وتطورها تعذب عليها جهة الكثرة الجسمانية ويكون وحدتها العقلية بالقوة فاذا تربت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا^{١٦} ومعقولا^{١٧} بما كانت حقا ومحسوسة فللنفس حركة هي ذاتها من هذه النشأة الى^{١٨} نشأة اخرى .

١- ليس بان يدل الى تحرك حركتها باسمه لحياتها العقلية اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب ...

٢- من ادراكها ونيلها^١ اقل ...

الاشراق الثاني في اتحاد العقل بالمعقول

لما تبين ان "كل" صورة في مادة تحتل بموارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما ان المحسوس يقسم الى ما هي محسوسة بالقوة^١ والى ما هي محسوسة بالفعل^٢ ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجواهر^٣ الحساس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من ان الحس مجرد صورة المحسوس من مادته وصادفها مع عوارضها الشخصية والخيال تجردها تجريداً أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصية من مادة الى غيرها .

ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحسية الى نحو صورة المحسوس - الموجودة في مادته كما ذهب اليه قوم في باب الا بصار بطل بان يفيض من الواهب صورة^٤ نورية يحصل بها الادراك فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاسة ولا محسوس^٥ بالقوة^٦ .

واما وجود صورة في مادة مخصوصة مع شرايط و تسب مخصوصة فهو من المتعديات .

فكذلك الحال في القوة العاقلة و سيورتها عقلا^٧ بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلا^٨ بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلي بذاته المعرأة عن الصورة العقلية يدركها .

وليت شعري اذا لم يكن له في ذاته صورة المعقولات فأي شيء ينالها هو

١- بالمحسوس الحاس - داط

٢- من نظير السج : تعقل بموارضها ...

٣- : ملاحس ولا محسوس ... : آكن - ليم

بذاته العارية البظلمة يدركه الا^١ نوار العقلية فمن لم يكن بذاته مسدداً لـ"اشياء" ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» او ينال الا^٢ شياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او^٣ كيف يدرك بها غيرها و الا^٤ فان جاز ذلك^١ فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة^٢ لذاتها ولغيرها و مقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون مقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جديداً .
ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح^١ لا^٢ حد ان يقول : انك في ذاته معرئ عنها غير مو^٣ر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة^١ يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا^٢ بالصورة وليس وجود الصورة لها تحرق موجود بوجوده بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحول المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى^٣ مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صبرورتها عملاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مبين لموجود مبين كوجود السماء والارض لنا^٤ كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الا^٥ حصول اضافة محضة والا^٦ اضافة من^٧ استغف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها^٨ في الخارج الا^٩ كون الطرفين على^{١٠} وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حفظهما من الوجود ، لا ان^{١١} لها صورة في الا^{١٢} عيان .

ثم ان وجود الا^{١٣} اضافة الى^{١٤} شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- في بعض النسخ رسماً نسخة هذه : والا فيكون لتلك الصورة عاقلة لذاتها و مقولة لذاتها واما كونها مقولة له و عاقلة لماورائها والكلام فيه ما به جديداً .
٢- كوجود السماء لك حسنة اتول صورتها الحاصلة فينا فليس الحاصل... ذات .
٣- بل وجودها وكونها الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والسلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا ، نعم ربنا حصلت سورها لذاتنا أو لقواها والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا هي بمجرد الإضافات أيضا أو بالأتحاد معناه ، فإن كان بمجرد الإضافات فحصول الإضافات ليس حصولا حقيقيا^١ لصورة شيء كما علمت وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير النهاية وإن كان بالأتحاد فهو المطلوب .

فعلم : أن كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك والمدرّك والعقل الذي يدركه - الأشياء كلها فهو كل الأشياء وهذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم أن النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات - الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها أصلا .

وليست الصور الملمية كالقضية المألّية من الذهب والفضة والانعام والحرث ذلك^٢ متاع الحياة الدنّية أي وجودات الماديّات ذوات الأوضاع الجسميّة بعضها بعض الذي مرجعه إلى وجود النسب الوضعية .

وقد حققنا أن لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكل غائب عن الكل فالجسم جرم ميت غلّمانى وما يتعلّق به فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائبا عن نفسه مائتا والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة إلى الفعل العقلي يكون حيّا عقليّا وإذا صارت عقلا بالعلم يصير حيوة حيوة كل شيء^٣ دونه ويده ملكوت هذه الأشياء التي تحته .

حكمة مشرقية

كلما يراه الإنسان في هذا العالم أو بعد ارتحاله إلى الآخرة فالما يراه في ذاته

١- فحصول الإضافات ليس حصولا لصورة شيء وهكذا يتسلسل الأمر ... فاط - آتق

٢- كلما يراه الإنسان في هذا العالم مخلا من وقتها ونحوه ... فاط

٣- من ٢ ي ١٢

وفي عالمه ولا يرى شيئا خارجا عن ذاته وعالمه وعالمه ابنه في ذاته .

حِكْمَةُ "أخرى"

النفس "الإنسانية" من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الوجودات اجزاء ذاتها^١ ويكون قوتها سارية في الجميع ويكون وجودها غاية الخليفة .

الأثر في الثالث

في حصول العقل الفعّال في انفسنا^٢ .

إن للعقل الفعّال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا لا نقسنا فان كمال النفس "الإنسانية" وتمامها هو وجود العقل الفعّال له وسيرورتها ايّاء و انعادها به فان مالا وصول لشيء اليه بحو من "الانصال" لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الا^٣ مر به أن شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما و غاية متأخرة لشيء واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذي يحصل بتكرره كثرة عددية من نوع واحد وهذا الواحد لا يكون الا من -
الجسمانيات .

"ثم" لا شك أن النظر في العقل الفعّال في نفسه انما يطبق بالانهايات الباحثة عن احوال البادي وليس النظر ههنا الا من حيث كونه كمالا للنفس ونسما لها ومن جهة تأثير النفس و انفعالها عنه "ثم" سيرورتها ايّاء .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان في اول صباه بالقوة في الكمال -
العقلي والوجود المتأرقى وان كانت بالمعنى في كونها سورة كمالية للجسم الطبيعي من

١- من نفس المسح ، اجزاء وجودها ذاتها ٢- واعلم ان المقصود ذكر هذا السطح النفس في الاسفار

مقطعا وان شاء فراجع طبعه من نفس من ١١٢ مباحث العقل والمعتزل من ٢٨٠

جهة بعض الافاعيل ثم يصير امرا عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الاناموسية وكلما خرج من حد القوة الى حد الفعل فبامر ما يخرج اليه وهذا ايضا لو كان غير مفلور على الكمال العقلي لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الامر الى لانهاية بل ينتهي الى قبض علوي ونور الهى يتصل بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدس عن شوب النقص والقوة فيخرجها من حد القوة الى حد الفعل فبالاتحاد به والصيرورة اياه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة الى حد كونه مبصراً بالفعل وبالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البين المشاهد : ان هذه الصورة العقلية موجودة في ذاته لما بين ان العقل كل الموجودات فاذا هو عقل بالفعل متصل بالعقل الفعال وبقدر اتصاله به واتحاده معه بدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان اتصاله وحده لا يظهر في البصر صورة شئ من المحسوسات مالم يضاف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صور المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستيراث الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانه كل المعقولات وقد اتضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهر فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لا شئ مقوم للجواهر الفعلية .

الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه في الانسان حتى يعود من نقص المراتب الى اعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالذرة يبتدى من اول ويتهى آخرها الى اولها .

١- حصل بها غلط

٢- في النسخ العبرية المطبوعة: فاخرجه من حد كونه مبصراً بالذرة الى حد الفعل

ان اول ما يحدث منه في الانسان بعد القوة الهيولانية التي حدثت في هذا العالم^١ بواسطة حركات الافلاك الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق الى 'محرّكها وجعلها حدوث امر مثل افعال النوان عن الرجال ؛ هي القوة التي بها يتحفظ صورة جسيمة^٢.

ثم القوة التي بها يتغذى وينمو ثم التي بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يشعر بالروائح فاذا نم له وجود اللامسة والذائقة والشمسة ؛ غاضت عليه قوة بها يدرك الانسواء والتي يدرك الانسواء والان لوان ومانحنها ويحدث معها القوة التزويعة الى ما يحس فيشتاقه او يكرهه ثم يحدث بعد ذلك قوة اخرى نجس عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثم قوة اخرى متصرفه فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى درجات الحوائث واعلى مراتبها ما يصدر منها الفكر والروية فهذه هي القوة النفسانية فالناذية شبه المادة للقوة الحاسة وهي شبه المادة للقوة المتخيلة وهي للقوة الاناطيفة.

فاما التزويعة فادها في الوجود تابعة للحاسة الرئيسة والتجيلة والناطقة على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه وهرّب عما يخالفه الا ان هذا الطلب يسمى في الحواس والتخيل والناطق شوقا و ارادة وفيما نحنتم ميلا وفيما فوقها عناية ؛ فبالناطقة سم كمال العالم الحسي والمثالي فيجتمع عند الحاسة الرئيسة للحس صور المحسوسات عند حضورها وعند المتخيلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١- شوقا الى محرّكها ... آتق

٢- من حركات الافلاك - دانت

٣- بلحظ صورة جسيمة .

بعد ذلك ان ترسم في الناطقة "صور" معقولاتها التي هي عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهي الاشياء البرينة من المادة و علاقتها .

واما المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلية والمعاني الصورية كالحجارة والنبات وما يحصله مادة" او جسم فان هذه ليست عقولاً" بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هي آثار المعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما يحدث من العقل الانساني بالطبع فهو كهيئة في مادة نفسانية هي في ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان يكون مادة لمادونها ولا صورة لما فوقها كما ان الهيولي لا يمكن ان يكون صورة لامر ادلاخس" منها فالناطقة صورة" بنحو و مادة بنحو آخر في عالم الاشباح وتلك في عالم الارواح واما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها ومصادقتها للمعقولات فكثما خرجت من القوة الى الفعلية خرجت مخزوناتا من القوة وهكذا الى ان يصير قوة ذاتها فعلاً محضاً و خيالها عقلاً محضاً و "بسر"ها بصيرة" و قلبها قلباً فهي لا تزال مفتقرة الى شيء آخر بقله و يقلها من حد القوة الى حد العقل و يتقلبها كيف يشاء و هو ملك روحاني من ملائكة الله و نور عقلي من انواره يسوق^١ عباده الى رضوانه .

الاشراق الخامس

في ان الانسان العقلي شيء واحد مبسوط .

وذلك لانه كامل الذات لا يحتاج في وجوده الكمال البقائي الى تفصيل قوى و تركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقلياً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدنه و غايته شيئاً واحداً و يكون عليه بدنه علة تسامه و يكون «ما هو» و «لَمْ هو» فبه

١- في اكثر النسخ المحفوظة : يسوق عباده الى رضوانه

امراً واحداً .

ثم إذا نزل عن مقامه و امتدت ذاته وانبسط مراتب سارت قواه مختلفة في مواضع لأن النصور على التكثير فصارت على بدنها غير علة تمامها لأنها ذات مراتب متفاوتة ، إلا أن الجميع ينحو نحو واحد ويقفو اثر واحد .

فالغذية على درجاتها والحاسة على درجاتها والتمخيلة والمتفكره كلها كاشها بفعل فعلا واحدا متفاوتا لمراتب فكما أن الغاذية تجذب الغذاء و تمسك بها وكذلك الذائفة يتلعم الطعمومات والشامسة تجلب الروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صور الأصوات والألوان والتمخيلة يحضر عندها مثل المحوسات والناطقة بحركاتها الفكرية بحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التي قبلها ايضا حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كل بحسبه وحاله « كل نفس مَحْكُومٌ سَائِقٌ و شهيد » .
وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيشخص فيه كل سائق و شهيد و فاعل و عاين .

فالنفس الانسانية (كما صرح الفيلسوف المعلم) : ببعض قواها في هذا العالم و ببعضها في عالم الغلى بل في كل عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كاجزاء الجسم من جهة الوضع والمستند بل من جهة المعنى والماهية^١ .

الاتفاق السادس

في السعادة الحقيقية .

لا نزاع لاحد في ان لذة كل قوة تعسايفة خيرها بإدراك ما يلابها و السعيا

١- سي . ص ٢٠٤

٢- صرح بهذا الفيلسوف في كتاب الفلوجيا المسمى الرابع

و شرعها بأدراك ما يضادها فلهذه الحس " ادراك ما يلقيه من المحسوس و لذته -
الغضب الظنن بالانضمام ، والوهم الرجاء والحفظ الشد كثر .

ثم " هذه القوى " وان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فموجوده اقوى
وكماله اعلى " ومطلوبه " الزم و ادوم فلهذه اشد فليس كل " لذته كما للحمار في بطنه
و " مرجه حتى يكون المبادئ السابقون المقر " بون عدت عندهم " اللذته والسعادة اصلا " .
ثم ان " الكمال والا " مر الملايم زينا تيسر للقوى الدرك " اكه وهناك لما مانع شاغل
لها عه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككرهه بعض المرضى للطعوم الجلو وإثار ضدّها واما
ممنوعة " هي ضد " ما هو كمالها فلا " تحص " به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاص " بها ان يشهد بالعقل الكلى
ويتقرّر فيها صورة الكل " والنظام الا " تم " والخير العايش من مبدء الكل السارى في -
العقول والنفس والطباع والا " جرام الفلكية والعنصرية الى " آخر الوجود فيصبر
بجوهرها عالما عقليا في مابعد الكل " ويتكسب " الى " اهل سرورا " .

واذا فسر هذا الكمال بالكمالات المعنوية لسائر القوى كانت نسبتها اليها في -
العظمة والشدّة والدوام واللكزوم كنسبة العقل الى القوى الحسنة البهيمية والغضبية
لكثا في عالمنا هذا و انتمارها في البتة وحواشنا البدنية واغراضنا الدنيوية لانحن
اليها كل " الحثون الا " من خلق منا عن نفسه وبقية الشهوة وعن عمقه فلاة الغضب وعن
" بصرة غشاوة التقليد و رفض وساوسه فبطال شيئا من الملكوت الا " على " عند انحلاله
الشبهات و استيناع المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذّة مثالا ضعيفا تقوى لذته على كل
لذّة من لذات هذا العالم من متكح هنيئ ومطعم شهى " و مسكن بهى " .

١ - عدت منهم اللذّة والسعادة .

٢ - فيه هيئة الكل - كما وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة

٣ - من ٨١ ي ٩

وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك
 تعلمه لذينة لم تتركها غير منقحة دون استقرار جهدك واستغف بالثهوة العاجلة
 فما ظنك اذا انعط عنك شغل البدن ورفع الحجاب يسكن و بين هويتك العقلية ،
 فريت بذهنك الى عالم الملوكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل
 الفعالي باقي ايدي والفيض من جهته مبدول دائماً .
 فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما بناله الحس من اللذات المكثرة
 بالثمايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن
 ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التحدير الحاصل لقوة
 الذوق حين عدم فله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلوفرى كون المعارف
 التي هي مقتضى طبع القوة العاقلة من العلم بالله وملائكته و كنه و رسله حاضرة
 عندها موجودة في حثها فكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية
 في وجود هذه الحقائق لا في اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو
 وجود ضعيف منها و الا فاشها في الوجود اشدها البورية والمعرفة في هذا
 الدنيا بذكر المشاهدة في الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود
 لذينة وكماله اللذة .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولي والحركة
 والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متعاضدة هذه اللذات العلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي فان كانت
 متفكة عن العلوم لكنّها منزوعة عن الرذائل مصرورة الهيم الى الشغليات التي تلعبها
 كقليددا .

فلا يبعد أن يستجلب الصور المثلثة فينجر نحيثها ايثاها الى مشاهدتها بعد
رفع الوهم كما في النوم الذي هو ضرب من الموت فتشغل له ما وصف في الجنة
من المحسوسات .

فهذه الجنة المتوسطين والصالحين وتلك هي الجنة المفرقين الكاملين .

الاشراق السابع

في الشقاوة التي بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهي اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية
او بحسب غلبة الهيات البدئية من المعاصي الحيثة كالسوق والمقام و اما بحسب
البحود الحق بالاراء الباطلة والافكار للحكم بالمقاييد السطحية او المشاغية
وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة واختاراً بما ينسجمه
الجمهور و كشوقاً الى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة في القسم الاول من قبيل الاعداء كالنوم للبدن او الزمانة في ..
الاعضاء من غير شعور بمولم كالموت في النوم

واما في القسم الثاني فبادراك امر مولم مولد كالمضواء الذي به وجع شديد فان
هذه الهيات الا نفهارة قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لان حقيقتها
يستدعي ان يكون لها هيئة استعلامية فورية على البدن و قواء الشهوة والغضبية ،
فاذا انقضت عنها واتقادت و خدمت ايثاها في تحصيل منارها الدائمة كان ذلك موجب
شقاوتها و نالها و حشرها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله يسبها عن امر عاقبتها

١- في النسخ المتوحد عندنا ، من قبيل الموت او الزمانة في الاعضاء ...

٢- يسبها من امر فقط

ورشفها^١ شكر الطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآث إذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذى النفس بتلك الهبئات الردية اشد الأذى^٢ ولكن لمّا كانت هذه الهبئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا يبعد أن تزول في مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في موشوخوا وضعفها وكثرتها ورفاشها انشاء الله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : « ان المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار » .

واما القسم الثالث فهو النفس الذاتية للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقا اليه ثم تأرك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية وحبس له عليه الشيطنة والاعوجاج ورسخ فى وهمه العقائد الباطلة فهى الداء العياى التى اعيت ابناء النعوس المريضة عن دوائه .

وهذا الاثم الكاين عنها بازاء اللذة والراحة الكائنة عن مقابها وكما ان تلك اجل من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشد من كل احساس بناف حسى من تعريق اتصال بالبار او تجريد بالزمير او قطع بالناشير او سقط من شاعق . وعدم تصوّر ذلك الاثم فى الدنيا حيبه ما ذكرنا هذه والتي بازائها هما الشقاوة والسعادة العظمتان المعروفتان عند العالمة ونحن نصدّد اثبات المصوبان والمعصوبان الحسيين عن قرب انشاء الله .

الانراق الثامن

فى درجات الناس فى هذه الشقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان منزلة مرات قابلة للصور الواقعة فى العالم واثما المانع

من الكنفاف الصور العلمية له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديد المرات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل
والثاني : كدورة الشهبوات والعماسى المكشورة لجوهره المائعة عن ظهور الحق له
كصداء المرات وطبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقائق الى مصالح المعيشة واستيعاب هيئة في الطاعات
والشفقة فيها و صرف الفكر فى تفاسيلها كمرئيات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها
والرابع : وقوع المد والحوجاب بينه وبين الصورة المطلوبة باعتقادات موفقة
اليه منذ اول الفطرة تقليداً و نصيباً مرسخت وتأكدت فيه فسمعت له عن ادراك الحق .
وهذا كالجدار الواقع بين المرات والصورة كقوله تعالى : «وحبل ينههم»
وبين ما يشتهون» وقوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً»
فما غشياهم^١ فهم لا يبصرون» .

الخامس : عدم الاتصال والاتصال بين صورة الى صورة حتى يصل الى ما
هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهية «على الصراط المستقيم» .
فان الاهداء الى الحق لا يمكن الا بالمتنور على الجهة التى بها يقع الاهداء
والا فنهاه اليه فان هذه السادة ليست فطرية فلا يحصل الا بمقررات و علوم سابقة
وكل علم غير فطرى لا يحصل الا بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة
يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل بالاصول المعارف و بكيفية الترتيب وعدم الاتصال انتقال من بعضها الى بعض
على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالسطلوب .

١- سورة الفرقان آية ٢٦

٢- سورة الفرقان آية ٢٧

٣- سورة الفرقان آية ٢٨

مثاله في المرأة لمن أراد أن يرى لقاء فيها فاته يحتاج إلى مرأتين بصنعتها ويراعى بينهما نسبة محصورة وضعية حتى ينطبع سورة الفقا في النى بقايله وينقل منها إلى الأخرى فيشاهده فهكذا في راتين من العلوم طرق عجيبة من حكايات -
المرآبا واشباحها المتفلة .

والغرض منها في هذا المقام مجرد مثال أنصره لموانع السعادة العلية والأ-
فجوه النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادها بالمثل يصير عين العلوم
التي حصلها .

والحاصل : أن الطبقة المتكوينة في الإنسان امر وبثاني و سر من اسرار
الله وهي بحسب القطرة صالحة لمعرفة حقائق الموجودات لولا الأ-
الأمور التي بعضها عديمة و بعضها وجودية اغطسها الاشتغال بغير الحق من -
الصورة الموهومة .

وفي الحديث عن صاحب هذه الجريمة : «لولا أن الشاملين يحومون على
قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء»

والله الأشارة بما روي أنه قيل : يا رسول الله أين الله في الأرض ، قال :
في قلوب عاده المؤمنين .

وفي الخبر : «لا يمشي أرضى ولا سماءى ولكن يسعى قلب عبدي الوترع
(المؤمن . خلد)» .

فعلم أنه : إذا ارتفع هذه الموانع الداخلية والخارجية عن نفسه النافقة تجلّى
فيها سورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فترى في ذاته : «جته»
عرضها السماوات والأرض .

ومملكة المعارف "اعظم منها لأن" هذه من عالم الملك فقط والمملكة
سحبنا اعظم .

الاشراق السابع

في احوال النفوس النافعة والمتوسطة و سعادتها
و شعائرتها السطنوتين على رأي الحشكماء .

اما النافعة الساجدة عن العلوم كلها حتى الاولييات فقد مر "اختلاف الحكماء
فيها والمنقول من «امام المحدثين» على رواية اسكندر اثنا فاسدة و على رواية
«ثامسبوس» اثنا باقية فاذا كانت باقية ولم ترسخ فيها رذيلة لفسائية "معدبها
ولا فضيلة علفية" تلتذذها ولا امكن تعطلها من الفعل والافعال وعنايتهم واسعة
وجانب الرخصة ارجح فلا محالة لها شجاعة وهيئة من جنس ما بنصوره وفي هذه
الحالة لا عريضة عن اللغة بالاطلاق ولا نالها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال
بين الجنة والنار .

واما النفوس العامة التي تصورت المعقولات الاوليية ولم تكتسب شوقا الى
الحقائق النظرية حتى تتأذى بفقدانها تأديا نفسيا سواء كانت فية النفس عن معاصي
الافعال الشبهوية والغضبية او فاجرة غاسية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكتفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في كدرجتها
اذ ليست لها درجة الارتفاع الى عالم المفارقات ولا يصح القول برجوعها الى ابدان
الحيوانات ولا بشايتها لما علم .

فطابقة اضطررنا الى القول بان نفوس البهائم والمثلهاء والزعماء يتعلق في .

المواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخيلاتهم ليحصل لهم سعادة وهيبة* وكذلك لبعض الاشقياء فيه شفاوة وهيبة* .

ومطابقة زينتوا هذا القول في الجرم الدخاني و سوءه في الجرم الشاوي والشيخ الرئيس قل هذا الرأي من بعض العلماء ووسفه بأنه ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه «ابونصر الفارابي» واستحسنه فائلاً بشبهه ان يكون ما قاله حقا وكذا صاحب التلويحات سوءه واستحسنه في غير الاشقياء قال : «او امثال الاشقياء» فليست لهم قوة الارتفاع الى عالم السماء دوات نفوس نوريتها و اجرام شريفة » .

قال : والقوة يحوهم الى التخيل الجرمي وليس يستع ان يكون تحت ذلك القمر وفوق كرات النار جرم كروي غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الاثيري والمنصرى موضوعاً لتخيلاتهم فتخيلون من اعمالهم السيئة مثلاً من فيضان وحيات تملسح و عقارب تلتذع و زققوم يشرب قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التباسخ .

وعال تأكيداً لهذا الرأي . وليس اشك لما اشغلت به من الرياضات ان الجهال والعجزة لو نجردوا عن قوة حربية مدكرة لاحوالهم مستبعدة لملكائهم وجبالانهم مخصصة لتصويراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وفد مر ان مناه على عدم الاختلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الحيالئة .

* - واعلم ان السج معل هذا القول في اواخر المباحثات المشابهة بمباحث المعاد .

ت - شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٦ هـ ق من ١٤٥٢ - ١٤٥٣ - ١٤٥٤ .

الانزلاق العاشر

في إبطال ما ذكروه والاعتراض على
ما أمكروه.

أما الذي قرروه من باب العقليات في سعادة النفوس الناقصة فأي لذته في ادراك المعلومات الأولية مثل «الكل» اعظم من الجزء» و «السواحد نصف الاثنين» و «الاشياء المساوية لشيء متساوية».

بل السعادة ان كانت عقلية ففي ادراك الوجودات العقلية ونبيل هئولتها وان كانت بدنية، فيمشاهدة المستهيات الحسية وكذا سعادته كل، قوله بوجود ما ياسبها. واما الذي قرروه في المتوسطين في السعادة والثقلان؛ فلا يخفى على من تدرب في هذه العلوم ان كون جرم سماوي او عنصري موهوبا لتصورات نفس لا يستقيم^١ الا بان يكون لها به علاقة طبيعية او لبدنها معه علاقة وضعية، فان المألوف عن العلاقتين كيف تتمسكه النفس او ينسب اليه فايته نسبة حدثت بين الجوهر الروحاني والجرم الا بداعي اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره من الاجرام؛ بل الى^٢ حيثه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و الى تصور العلاقة الطبيعية لجوهر نفسي صوري مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصري الذات ولا يمكن^٣ التصرف فيه لتصرف بالتصوير والتشثيل الا نصورته^٤ الا بداعية الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الا ولى^٥ و اية مادة جسمية تصوير آلة لتخييل^٦ نفسانية فلا بد^٧ و ان يتحد بها ضربة من الاتحاد ويستكمل بها نوعا من

١- ولا يمكن ... داط

٢- لتقبل قوة نفسانية داط

٣- لا تستمر ... داط

٤- الا صورته الا بداعية ... داط

الاستكمال فيخرجها من حد^١ قوة الى حد^٢ فعل بالا^٣فعالات والحركات المناسبة للخيالات والملك لا ينحرك الا حركة واحدة متعاقبة وضعية مطابقة لحركته - النفسانية الحاصلة من جهة مدبر نفسي^٤ ومعشوق عقلي^٥ يتشبها فيها .

ولا يمكن ايضا ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيه الى ما يتصرف فيها الشئوس بالطبع كما يتحصل^٦ صورة في المرآة التي لها نسبة وضعية الى عينك التي هي بالحققة مرآة نفسك التي يتصرف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس الى نفسك المدبرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسماءات عندهم ليست مطبوعة الا لبيادها الاولى^٧ و هي ملائكة النساء المحركة لها بامر الله ولا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواصر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى لينصو^٨ر بينها وبين الاجرام العالية علاقة وضعية بسببها يصير هي لها كالمرآة الخارجية ليشاهد ما فيها من الاشباح الخيالية ثم على^٩ تحويل كونها مرآة كيف يكون المثل التي هي تخيلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيما^{١٠} الا^{١١}تقياء منهم المتعذبون بها كما اعترفوا به : ان الصور السو^{١٢}لوة هي التي قد حصلت من نتائج الرذلة وعقائدهم الباطلة .

والحاصل في الاجرام الفلكية لصفاء قواصلها و شرف مسادها ليس الا صوراً نقية مطابقة للواقع ، فلا يستقم^{١٣} ما قالوه ولا يستقيم ما قرءوه من كون جرم فلكي مما يتعذب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعي غير معرق منحصر نوعه في شخصية لا^{١٤}تة على^{١٥} ما تصوروه لا بد^{١٦} و ان يكون له طبيعة خاصة مسعة الحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١ - كما يتحول صورة دلت - لام

٢ - يشبهه به بها ... دلت

٣ - الى نسخة دلت : كما انصرفوا بالصور السو^{١٢}لوة التي حصلت ...

سواء سمى باسم الملك أو لا ؟

ولعل عدد نفوس الأتقياء غير متناه فكيف يكون جرم "دخاني" متناه موضوعاً لتصرفاتها^١ إلا دراكيته العير المتناهية إذ لا أقل من أن يكون فيه بازاء كل "تعلق و تصوّر قوّه" واستعداد غير ما بازاء عمره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وهذا معلوم المساد .

فهذا ما أدت اليه افكار هؤلاء السهوريين بالحكماء وليس السحلمص منه إلا " بالشيشيت يا ديال الاتقياء المؤيدين بالوحي والانباء انشاء الله .



١- من نسخة داهية: موضوعاً لتصرفاتها وتصرفاتها الإلهية .

المشهد الرابع

في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعده
عكسه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك
وفيه شواهد:



في إثبات النشأ الثانية وفيه إشارات

الأول ، في تمهيد أصول أسسها
يستقى عليها ما ندعاه الآن وهي سبعة

الأصل الأول : أن تقوم كل شئ طبيعي بصورته ومبدئه فصله الآخر لا باجتناسه
وأمثوله العالقة والمتوسطة ؛ أن كانت ، دائها بمنزلة التوازن .
وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكبالية وأصل الحاجة إلى المادّة لأجل
تصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار إلى حامل طبيعي " فان مادّة الشئ " هي

١- من أكثر النسخ الموجودة منه دور الأصناف بمركب طبيعي ، وهي بعض النسخ : الأول من نسخة أصول
السلطنة ، ١٠٠ من نسخة الأول من دور نسخة الأصل

القتوة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها إلى الصنور نسبة النقص إلى النمام وإن المادة و ما يجري مجريها إنما هي معتبرة في الشيء المادى على وجه الإيهام فإن اعتناء الشخص و بدنه إبدأ في النحول والذوبان والسيلان بحرارة الغريزة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هو هو» نفساً و بدنًا من أول العمر إلى منتهاه لا تحفظ هويته بدنه بنفسه التي صورتها التمامية فهذه البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وإن تبدل تركيبه وكذا هذبة الأعضاء كهذه البدن وهذا لا يصح إذ كلتها محفوظة الهوية تبعاً لهوية النفس .

الأصل الثامى : أن تشخص كل شىء عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً كان أو مادياً ، وأما الاعراض فهي من لوازم الشخصنة لامن مقوماتها ، ويعوز أن يتبدل كمياتها وكميائاته و وضعه تبدلاً من صف إلى صنف ومن نوع إلى أنواع والشخص «هو هو» بعينه .



الأصل الثالث : أن الشخص الواحد الجوهرى مما يعوز فيه إلا ضداد الاصل من حدة نوعى إلى حد آخر وكلية يلج إلى حد آخر أعلى من الكون يكون هي أصل حقيقته ومادونها من الآثار والقوازم بل الوجود كلما كان أقوى كان أكثر حيطة بالمراتب و أوفر جمعية للدرجات .

أولاً ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجباد والنبات مع الأحاس والارادة ، ويفعل الإنسان أفاعيلها كلها مع الشطق ، والعقل بفعل الكل بالإنشاء والبارى يفيض على الكل ما يشاء .

الأصل الرابع : أن الصنور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك فذ يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الـ"فلاك والكواكب من المبادئ الفعالة حيث و"جذبت منها على" سبيل الابداع توجيها (توجيها، خ، ل) تصورات تلك المبادئ بالشركة الهولولي^١ بالـ"استعداد اذلا مادة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصور والخيالية الصادرة عن الضموس^١ بتوحيها الخيالية من -
الاشكال والاعظام والاجرام التي هي كالـ"فلاك باعداد كثيرة من الجسميات فاتها
ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في العالم المثال الكلي كما يشاء بل في عالم النفس
و ستمع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهولولي .

ولا شبهة في ان ما يتصورها النفس بتوحيها المصورة ويشاهدها بياصرتها -
الخيالية، لها وجود لافي هذا العالم و الـ"لراها كل سليم الحس" بل في عالم غايب عن
هذه الحواس الظاهرة لانها مادية لا تفكر الـ"ما يقارن المادة واناضف وجودها
وعدم ثباتها لنا مادنا في هذا العالم و قتل" اثرها لا مشغال النفس بما تورده الحواس
عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوة -
العزيمه واجتماع الهمّة و انحصار القوى في المحيطة يكون تلك الصّور حينئذ
اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها عيها ، ويكون تلك الصورة عينا باصرة للنفس
وتدبره فاعلة فيصير القوة فعلا ويقلب العلم مشاهدة والخيال بعرا .

الامل الخامس : انك قد علب : ان القوة الخيالية والجزء الحيواني من -
الانسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسي والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشي
هذا القالب المركب من العناصر و استحلال اعضائه وآلانه باقية غير دائرة ولا يتطرق
اليها حساد ولا اختلال اصلا^١

الاصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها "افتتار" على ابداع المصور الغائية عن الحواس^١ بلامشاركة المواد^٢ وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصلها في نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول : الحلول والا تصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للباري فائسة به من غير حلول و "ان" حصولها للفاعل "تؤكد من حصولها للفاعل ، فاذن للنفس في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والاشكال انواع - الجسمانية والاشخاص المبرزة .

١- قال بعض اكابر المرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم^٣ في قوة خياله مالا وجود له^٤ .
 ٢- الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يتبدل جمعا ما خلقت فتمت طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى
 واقول : ان هذه القدوة التي يكون لا محاب الكرامات في الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة في المقبي^٥ الا ان المتكبراء تصفاه طوبتهم و حسن اخلافهم يكون فرناؤهم في الآخرة المشهور الجانية من الحور والقصور والحدوس والشرب الطهور .

واما الا شقاء فلنخب عقابهم و رداءه^٦ اخلافهم و ارجو جاج عاداتهم يكون جليستهم في القيامة الجحيم والزقوم والمقارب والحيات اذ كما ان الا اعمال مستتعبة

١- في نسخة ... دامت : على ابداع الصور الغائية عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ .

٢- في نسخة دامت : لان بعض المرفاء وكل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله مالا وجود له الا فيها

٣- والتكامل هو النسخ الكامل للمكمل (مضى الفين عربي) وقد مر ان النفس الانسانية من القصص بطبع فاردي ١ ١٣٦٥ هـ ق من ٨٦٨٨٨ . والباري : المصححة : بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها
 والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة .

لئلا عمال في الآخرة بوجه .

وما يحصل في المعاد من الصّور تأثيرها للعباد إيلاماً و الذّاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموزنية الملمّذة ههنا كيف وربّما يكون المحسّوم به في المنام أقوى تأثيراً منا في اليقظة فما ظنك في الصّور الأخرى مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم التشاغل و ذكاء المدرك ١ .

واعلم ان هذه النار التي تراها في الدّنيا ليس هذا الصّفاء والاشراق واللّسان داخلاً في حقيقتها فان هذه كلها مسلوقة من نار الآخرة والنّاتبة لهدّلا نهالست نيراناً محصية بل فيها نار و نور واما النار المحصّنة فتسامها انها موزنية لقطاعه في امكنه وهذا المحسوس من النار ليس محرقة حقيقة والذي يباشر الا حراق والتفريق حقاً وحقيقتة هي نار الهيّة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها سائر الصّور المولّمة والملمّذة

الاصل السابع : ان المادة التي انبثاها لاجل وجود الحوادث والحركات ونجدد الصور والظواهر الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والا استعداد و اصلها و مسددا .
الامكان الذاتي ٢ ومنشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود او نقره مادام للشئ نقص في الوجود يطلب الاكتمال بعد الغنى والعلية بعد القوة؛ فكما ان سلسلة العقول عند الروافضيين منسوبة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتصقون الى ماسوي الله ولا تنفع نظرهم الى انفسهم فضلاً عما تحتهم فلا يصدر عنهم الا جرام و مائنة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الا جرام والثغوس لاجل التبعاتهم الى

١- اعلم ان هذه الاصل من الاصول الثمانية التي ينال قلبه اليات حشر الاعداء و اعداءه بالبرواح .
٢- منجق العبارة ليس الا نفس الوجود و نزلها من العالم المثالي و جعلها في هذا العالم لئلا يمكن تفرق الوجود من الحق لا محبت و وضع في مرتبة ارفع من المحسوس بجنب سدورها والهبول في مقام المفسود من الحق لا يحتاج الى مائة ساعة ولذا قل ان اعدائي و بيديا يتسبحون اهلوا وجوه دوحريا

دواتهم الا مكانيّة ، فكذلك سلسلة النفوس على ضربين منها ما يتعلق بالا بدان -
 المستحبة الكاينة ويتفعل عن هيئاتها الماديّة لكونها بالقوة بعدد ومنها مالا يتعلق
 بهذه الا بدان المستحبة بل الا بدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركتها مادّة و
 اتما شأنها الصدور التدبيرى على جهة الفاعليّة واللزوم مع حيثيّة امكان وقصور
 عن درجة الكمال العفلى و الا لما يصحبا نجسم* فكذلك* فهذا القسم من النفوس
 نجر*ت عن الحس* دون الخيال ولو نحدثت عنهما لكانت من المقر*بين .

٠ الاطلاق الثانى

فى تفريع ما استثناء

فاذا تمهّدت هذه الاصول اكتسب ان السّعاد فى يوم السّعاد هذا الشخص بعينه
 نفساً وبدناً وان تبدل خصوصيات البدن من البندار والوضع وغيرهما لا يقدح فى
 بقاء شخصيّة البدن فان شخص كل بدن اتما هو بقاء نفسه مع مادّة «ما» وان تبدلت
 خصوصيات المادّة حتى ائتت اذا رأت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة
 وقد تبدلت احوال جسمه جميعاً خصوصياتها امكنت ان تحكم عليه باث ذلك -
 الانسان فلا غيرة بتبدل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النّفسانية ، بل الحال
 كذلك فى شخص كل عضو منه ولو كان اصعباً واحداً ، فان له اعتبارين اعتبار كونه
 آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً من الا جسام و اسم -
 الا مسج واقع عليه بذلك الا اعتبار لا بهذه فتعبه بالا اعتبار الا و ل باقى مادامت -
 النفس تصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تفكّله كيف نشاء و تعيّه بالا اعتبار
 الثانى زابل لا جل الاستحالات الواقعة فيه .

فبعد حشر النفوس و تعلقها باجساد اخرى غير هذه الاجساد ؛ ليس لاحد ان

قول : ان هذا البدن المحسوس غير البدن الذى مات .
 وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذلك ، فان هذا من الذهب وذلك من النحاس ؛
 بل له ايضا ان يقول : ان هذا ذلك بعينه فان ذلك النحاس صار بالاكبر هي كورة
 جهنم هذا ؛ فجوهرية هذا المعدن واحدة في الدنيا والاخرة و روحه باقى مع تبدل
 الصور عليه من غير تناسخ وكل ما يشأ من العمل الذى كان يعمل في الدنيا من خير او
 شر* يعطى لقائه جزاء ذلك في الاخرة «ان» في هذا لسلافا لقوم «عابدين» .
 فحاصل الشرحان على «حشر الابدان» ان النفوس الانسانية باقية بعد موت -
 البدن الطبيعي كما مر* وليس للمتوسطين والنافعين درجة الا رفقاء الى عالم -
 المفارقات ولا المعلنين بابدان عنصرية بالشاسخ ولا بالاجرام العلكية على «اي» من -
 الوجهين اللذين ابطناهما ولا التعتل السخص فلامحالة لها وجود لا في هذا العالم
 ولا في عالم النجرات الحسنى فهي موجودة في عالم متوسط بين الجسم المادى
 والتجرد العقلى .



الاشراق الثالث

في وجود الفرق بين الدنيا والاخرة
 في ثبوت الوجود الجسماني

الاول: ان القوة ههنا لاجل الفعل يتقدم عليه بوجه، والفعل هناك متقدم
 على القوة ولاجلها .
 الثاني : ان الفعل اشرف من القوة في هذا العالم والقوة في الاخرة اشرف من
 الفعل لان هذا العالم دار الانكاس .

الثالث: انّ اجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على^١ سبيل الاستعداد و نفوس -
الآخرة فاعلمه^٢ لا جسادها على^٣ سبيل الاستيجاب والاستلزام .

فهنا يرتقى الابدان بحسب تزايد استعداداتها الى^٤ حدود النفوس وفي الآخرة
يترزّل الامر الى النفوس فيُشسّج^٥ منها الابدان .

الرابع : ان اعداد الابدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك اذ ليس بمتع
وجود غير المتناهي فيه لعدم الشوايق والنشراحم و نفى البؤاد^٦ والتداخل والمباينة
والمسامحة .

ولكل^٧ انسان عالم تام^٨ في نفسه لا يتنظم مع غيره في دار واحدة ولكل^٩ احد من
اهل السعادة ما يريد^{١٠} ومن يرغب في صحبت^{١١} لحظ^{١٢} عين اوفقت^{١٣} حاسر^{١٤} .

وهذا اقل^{١٥} مراتب الجنان فالعوالم هناك بلا نهاية كل منها « كعوض السموات
والارض^{١٦} » بلا مزاحمة شريك^{١٧} وسهم^{١٨} .



ومما ينب^{١٩} على^{٢٠} هذا ان هذا العالم الدنيوي^{٢١} بجسلة^{٢٢} ما فيه اذا^{٢٣} اخذ^{٢٤} دفعة^{٢٥}
ليس في مكان^{٢٦} و جهة^{٢٧} من الجهات ولا في زمان^{٢٨}، ولم يصدر من الباري^{٢٩} لا^{٣٠} جل استعداد
مادة^{٣١} و مخلوق^{٣٢} قابل بل بمجرّد جهة^{٣٣} القصد^{٣٤} العاقل^{٣٥} فهو اذا^{٣٦} اخذ^{٣٧} بهذا الوجه^{٣٨} امر^{٣٩}
تطلب^{٤٠} عنه: « متى^{٤١} » و « الوضع^{٤٢} » و « الالين^{٤٣} » والكيفيات^{٤٤} المحسوسة^{٤٥}، فهكذا يجب
ان يتصور حال كل^{٤٦} عالم من العوالم الآخروية^{٤٧} لواحد من اهل السعادة فكل^{٤٨} عالم
عالم^{٤٩} والله سبحانه رب^{٥٠} العالمين^{٥١} .

١- سورة ٢٤ آ ١٢٧

٢- في اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة...

الانحراف السريع

في الإشارة إلى 'مذاهب الناس في المعاد'.

لأن من الأوهام العامية: اعتقاد جماعة من الملاحدة والدعريّة و طائفة من الطبيعيين والالمبّاء، ممن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة؛ ذهبوا إلى 'تقّ المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد زعمًا منهم؛ إن الإنسان إذا مات فأت و ليس له معاد كما يصر الحيوان والنبات و هتولاء، أودّل الناس رأياً و ادوهم منكرة'.

والمنقول من جالوس هو النوقف في امر السعاد لتردده في امر النفس هل هي سورة المزاج فينفي أم صورة محرمة فيبقى .

ثم من المتشكّكين منهم باذيال العلماء من ضمّ إلى 'افكاره له: ان المعدوم لا يشاد فيمتنع حشر الموتى ، والتكلمون منعوا هذا بارة تجوز إعادة المعدوم و أخرى يمنع فناء الانسان بالحقيقة لأن حقيقة الانسانية باجزائه الاسلية ، و هي باقية اما متجزئة او غير متجزئة

ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في آيات الحشر على اذ المراد جمع المتفرقات من اجزاء الانسان التي هي حقيقة فهو لا، التزموا احد امرين مستبعدين عن العقل والفل والسكوت خبر من الكلام ممن لا يعلم .

واتفق المحققون من الفلاسفة والمحققون من اهل الشريعة بشبوت المعاد و وقع الاختلاف في كلفيته ، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء إلى 'انه جسماني' فقط بناء على اذ الروح جرم لطيف سار في البدن .

وجهور الفلاسفة على الله روحاني فليط .
 و ذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه المسئلة الى القول
 بالمعادين جميعاً .
 اما بيانه بالدليل المعنوي فلم ار في كلام احد الى الآن وقد مر البرهان -
 العرشي على ان المعاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الانساني روحاً وجسداً بحيث
 لو رآه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذي كان في الدنيا .
 ومن اكثر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عظيماً و شرعاً و
 لزمه انكار كثير من الخصوص .

الاشتراف الخامس

في دفع شبهة الجاهدين للمعاد الجسماني .

الاول منها : انه يلزم إعادة المعدوم كما مر .
 والثاني : انه يلزم مفسدة التناسخ

والثالث : ان الاعادة لا تعرض عن لا يلق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه
 كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى المبد فهو ان كان ايلاسه فهو غير لائق
 بالحكيم العاقل وان كان ايسال لذاته اليه فاللذات شيئا الحيات انما هي دفع -
 الا لام كما بينته العلماء والاطباء في كتبهم فليزوم ان يولمه او لا حتى يوصل اليه
 لذه حسيّة فهو يلق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتد
 والحواب عن الاول باث : ليس فيما قرأناه في المعاد إعادة معدوم من جهة
 ما هو معدوم بعينه بل هو تجديد لحوال لا مر باقي .

وعن الثاني :- ان البدن الاخرى موجود في القيامة بتبعية النفس لا اثما

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مر الفرق بين الوجهين ولا تناسخ إلا في -
الوجه الآخر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من الفرق بين معاني الغرض والغاية
والضروري ، وإن لكل حركة طبيعية غرضاً وغايةً طبيعية ولكل عمل جزاء ، و
لازمًا « ولكل امرء ما نوى » وآله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاص إلا -
الغاية والرخصة وإيصال كل حق إلى مستحقته وإزالة المشوبات والعقوبات لواجب
و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات أو اضرار سيئات ساقها إليه القدر
تبعاً للقضاء الأعلى .

الرابع : أنه إذا صار إنسان معيش غداءً بشماه لا إنسان آخر ، فالمحشور لا يكون
إلا لحدهما ، ثم إن الأكل إذا كان كافراً والمأكول مؤمناً يلزم أمّا تعذيب المطيع
و تحميم العاصي أو كون الأكل كافراً معذراً والمأكول مؤمناً مسعياً مع كونهما جسماً
واحداً .

والجواب بنذكر ما اسلفناه في غاية الوضوح ، وللمستكسبين كلمات عجيبة في
هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاستغناء بصورة الشريعة والعمل
بظواهر الأحكام .

الخامس : إن جرم الأرض مقدار محدود مَسْخُوحٌ بالعراش والأيام وعدد -
النفوس غير متناهية فلا يفي بحصول الأبدان الغير المتناهية معاً .

والجواب بمد تسليم ما ذكر أنه الهيولي قوة قابلة لا مقدار لها في ذاته يمكن لها
قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس
أزمنة الدنيا « فإن يوماً منها كخمسين ألف سنة من أيام الدنيا » وإن هذه -

صلاحية التعلق الثانوي من جهة النفس بالأعضاء وهذا يتعين ألاّ جزء تعيش «ما»
 ثم عند المحشر إذا جمعت و تمت سورة البدن ثانياً وحصل الروح البخاري مرة
 أخرى عاد تعلق الروح كالمرّة الأولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس
 أخرى على مزاج الأجزاء فالنفس الباقية لنيل الجزء . انتهى .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشأه خصوصية المزاج
 والاستعداد لا وحركة الطبيعة في استكمال بعد استكمال الى أن يبلغ درجة النفس
 في الكمال وليس تعلقها به كتعلق الانسان بخراطة عاش فيها «أياماً» كانت معمورة
 فحجر منها مدة ثم اتفق له الرجوع اليها فتصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابدأ مقصور -
 النظر اليها عن العرامات ، ومثل هذه الهكوسات والجزافات لا يكون في الامور -
 الطبيعية ومن ذاق مشرب الحكمى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون
 اقرب الاجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصاً باعتدال مزاج متوسط بين -
 الاضداد لجرم قريب الشبه بالشبع الشداد .

ومعنى قولهم : لها تعلق ثانوي بالأعضاء : ان تعلقها بها بالعرض لا جل
 كونها كالتشريح السابق للروح البخاري الذي هو كزجاجة في مشكوة البدن زيتها
 يضيء مصباح النفس او كشبكة لحمام الروح الالهى والطاير القدسى في ارض خربة
 فاذا انكسرت الزجاجة وفنى الزيت فأنى يقع ضوء المصباح في المشكوة واذا انزمت
 الشبكة واستحالت تراباً وهواء وطار طايرها القدسى فأنى تعلق بقى له باجزائها
 المتفرقة في اقطار من الممكنة .

١- في بعض النسخ : وهذا يصير الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكمى ، كذا في بعض النسخ ولدى بعض النسخ قبل عبارة : ومن ذاق . ومثل هذا -

البوسات والعرامات مرضي الجزافات

ذكر "تنبيه"

إن الشيخ الغزالي صرح في مواضع من كتبه بأن المعاد الجسماني هو أن يتعلق
المفارق عن بدن بدن آخر واستكر عود أجزاء البدن الأول .

قال : إن زيداً الشيخ هو بعينه الذي كان شاباً ، وهو بعينه الذي كان طفلاً ، و
جنينا وصغيراً في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء في الحشر أيضاً كذلك والمتزمون
عوداً الأجزاء مقلدون بلا دراية .

أقول: هذا كلام في غاية الأجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر .
وقد علمت أن الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدل عليه الشرع
الصحيح من غير تأويل وبحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل .

ثم قال : وهذا ليس بتناسخ ، فإن المعاد هو الشخص الأول و«التناسخ به»
شخص آخر فالفرق بينهما أنه الروح إذا صار مرة أخرى متعلقاً ببدن آخر فإن حصل
من هذا التعلق الشخص الأول كان حشراً واقفاً لا تناسخاً .

أقول : تقريره للمعاد الجسماني بأنه عود الشخص مع عدم عود البدن و
تصريحه بـ : أن الشخص إذا هو مجزوع الروح والبدن مشكل .

واشكال منه ما قرره في الفرق بين الحشر والتناسخ بأن الشخص في الثاني غير
الأول وفي الأول عينه إذ في الفرق بينهما بهذا الوجه نفس .

وقال في موضع آخر : إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول ولا يشارك له
في شيء من الأجزاء .

ثم قال : فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة في الاسماء والشرع
جوز هذا التناسخ ومنع غيره .

واقول : هذا الكلام مما نقلناه جماعة بالقبول و لمكته و من تبعه زعماء ، ان
المحذور ههنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوز هذا النحو من التناسخ
ومنع غيره بل الاشكال ههنا لزوم المحذور السلازم للتناسخ كما ذكرناه في بيان
استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذاتيين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا
بمعينه وارد كلما تعلقت نفس بيدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الاول او
غيره و سواء سمي هذا في الشرع تناسخا او حشرا .

الاشراق السابع

في الامر الباقي من اجزاء

(بدن، محل) الانسان مع نفس

اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري يبقى معه امر ضعيف الوجود من هذا
البدن قد عبر عنه في الحديث بعجب الذنب .
وقد اختلفوا في معناه قيل : هو العقل الهيولاني . وقيل : بل الهيولي الاولى .
وقيل : الاجزاء الاسلية و قال ابو حامد الغزالي : انما هو النفس وعليها منشأ النشأة
الآخرة^١ .

وقال ابو يزيد الوراقى : هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير ينشأ
عليه النشأة الثانية . وعند الشيخ العربي هي اعيان الجواهر الثابتة .
ولكل وجه لكن البرهان متا دله على بقاء القوة الخيالية التي هي آخر هذه

١- و عليها منشأ النشأة الآخرة - دلت

النشأة الأولى^١ و أول النشأة الثانية^٢.

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المنيخلية المدركة للمصور الجسمانية فلها ان يدرك امورا جسمانية ويخيل ذاتها بصورها الجسمانية التي كانت يحس بها في وقت الحياة كما في المنام كانت يتصور بدنها الشخصي ويحس به مع منطل هذا الحواس وركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و شمّا و لمّا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم ادراكا جزئيا و يتصرف فيها و هي اصل هذه الحواس الدنياوية و مبادئ الا ان هذه في مواضع مختلفة لانها هولائية يحملها هذا البدن و هي في موضع واحد لان الشمس حاملها و حامل ما يتصورها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة البتصورية فيتصور ذاته مفارقة عن الدنيا و ينوهم نفسه عين الانسان المقبور الذي مات على صورته و يجد بدنه مقبورا مذكرا^٣ الا لام التواصلت اليه على سبل العقوبات - الحسنة على ما وردت به الشرائع ، فهذا عذاب القبر .

وان كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائكة ويصادف الامور الموعودة ، فهذا ثواب القبر كما قال «صلى الله عليه وآله» : «القبر روضة» من رباغ الرحمة او حفرة من حفرة الشريان^٤.

ايّاك وان تعتقد هذه الامور التي يراها الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث امورا موهومة لا وجود لها في الالعيان كما زعمه بعض الاسلاميين - المنشعبين باذيال الحكماء الغير المعنيين في اسرار الوحي والشرعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر في الشرعة و ضال في الحكمة بل امور النيامة اقوى في الوجود واشد تحملا في التجوهر من هذه الحيات فان هذه الصور يوجد

١- يترك الا لام التواصلت بعد ٢- في اكثر النسخ المخطوطة : آخر عند النشأة و قول النشأة الثانية

في الهيولى^١ التي انحس^٢ الموضوعات .

والصور الاخرى^٣ اما مجردة او قائمة في موضوع النفس ولا نسبة بين -
الموضوعين في الشرف والخسة فلا نسبة بين الصورتين في القوة والضعف على ان
كليهما مدركان للنفس^٤ احدهما بواسطة الآلات الجسدية والاخرى^٥ بذواتها
فعلى ما حتمت^٦ الامر صرح^٧ ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس وان يقال : انه
النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس^٨ الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدئية كما يخرج
الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الإشارة سابقا الى^٩ ان سبب الموت الطبيعي فعلية النفس و تجوهرها
و نقلها الى عالمها^{١٠} و اهلها و رجوعها الى الله او متمتعة^{١١} مسرورة او معذبة^{١٢}
مكوسة الرأس .



الاشراق الثامن

في "ان" الحكمة يقتضى بعث الانسان

بجميع قواه و جوارحه

ان كل^١ قوة من قوى العقل^٢ العلى للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس
بمنزلة طير سماوى^٣ له اجنحة ورياش فالجناحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش
لكل^٤ من الجناحين هي القوى^٥ والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه -
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل^٦ ريشة من ريشه
فهذا^٧ مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها و لذته و راحته

١- على ان كليهما مدركان - احدهما بواسطة... داط - ليم

٢- ان كل مرة من مرى الانفس بما هو انساني يسرى من نفسه الى البدن... داط

٣- فهذا هو مثال النفس... داط... و اذا حان وقت... بطير بجناحه... ليم - آفاق

يناسبها كما مر^٥، وبحسب كل^٦ ما كسبت يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرء الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ واقتوى^٧ عالية كانت أو سافلة .

«فليكن كل^٨ وجهته هوموتيتها» ومن تحققت بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشب عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لا متنازع وجود ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وقد مر^٩ بيان أن لا ساكن في الكون ، وأن الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة ، إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه ويقصده فلا نمان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها ولنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر أفراد^{١٠} الأ^{١١} نسان : «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، ونسوق المجرمين إلى جهنم^{١٢} كورداً» وفي الشياطين «فسوربك لنحشرنهم^{١٣} والشياطين» وفي الحيوان قوله : «وإذا الوحوش حشرت^{١٤} والطير محشورة^{١٥} كل^{١٦} له^{١٧} أو^{١٨} أب» وقوله : «وما من دابة^{١٩} في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا^{٢٠} مم^{٢١} أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء^{٢٢} ثم^{٢٣} إلى ربهم يحشرون»

وفي النبات «وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج إلى^{٢٤} قوله وأن الله يمت^{٢٥} من في القبور» وفي حق الجميع «و يوم^{٢٦} نسير الجبال^{٢٧} وترى الأرض بارزة^{٢٨} وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً وعرضوا^{٢٩} على ربك صفات» وقوله : «أنا نحن ربك الأرض^{٣٠} ومن عليها والينا يرجعون»

٢- من ٤٩ ي ٩٤٢

٤- ومن تحققت هذا ... دلت

٦- من ٤١٩ ي ٦٩

٨- من ٣٨٨ ي ٥٨٨

١٠- من ٢٢٦ ي ٤ ٤٩ ٧....

١٢- من ٤١٩ ي ٤١

٥- من ١٩٨ ي ٨٩٨٨

٧- من ٤٨١ ي ٤٩

٩- من ٦ ي ٢٨

١١- من ١٢٨ ي ٤٤ ٤٦

وقوله : « وكل آية يوم القيامة ^{١٢} فردا » وقوله : كما بدأنا أول خلق ^{١٣} ثميده »
 وقوله : « اذا كنا عظاما ^{١٤} و رفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا ، قل كونوا
 حجارة او حديدا او حديدا مما يكبر في صدوركم » .

الاشراق التامع

في سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد .

واعلم ان اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الامر وكيفية اثما هولاء جل
 غرض هذه المسئلة العويصة و دقتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في
 طبقته احكموا علم المبادئ و ثبتت اذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت تصم
 بالتقليد في هذه المسئلة المهمة لغرضها حتى ان الكتب السماوية المحكمة متشابهة
 آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .
 ففي التوراة « ان اهل الجنة يسكنون في النسيم عشر الف سنة ثم يصيرون
 ملائكة وان اهل النار يسكنون في الجحيم كذا او زيد منها ثم يصيرون شياطين » .
 وفي الانجيل : « ان الناس يصيرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون » .

وفي بعض آيات القرآن : ان الناس يحشرون على صفة الشجر والفسردانية
 كقوله : « كل آية يوم القيامة فردا » وقوله : « كما بدءكم اول مرة تعودون ^{١٥} »
 وفي بعضها على صفة التجسم كقوله : « يوم يسحبون في النار على ^{١٦} وجوههم » .

١٤ - من ٢١ ي ٤٠

١٢ - من ١١٦ ي ٦٢

١٥ - من ١١٧ ي ٤٠٤

١٦ - من ٧١ ي ٢٨

١٦ - من ٢١٦ ي ٦٢

١٨ - من ٤٤٠ ي ٧٢ - من ٤٥١ ي ٤٨ .

وكذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى : «رب أرني كيف يحيى الموتى»
 واستشكال عزيز : «انى يحيى هذه» الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف
 نبيها لهذا الامر كما قال تعالى : «وكذلك اعترفنا عليهم ليعلموا ان» وعد الله حق». .
 فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للابدان و بعضها يدل على انه
 للارواح والتحقيق ان الابدان الاخرى مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان
 فان بدن الآخرة كظل لازم للروح أو كعكس يرى في مرآت كما ان الروح في هذا
 البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة في قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب السابقة واردة في الاحاديث
 النبوية «على الصادع بها وآله الصلوات والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث
 والرواية وفي كلام اساطين الحكمة وعظماء السلفية الذين اقتبسوا انوار علومهم
 بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخرهم المقتنعين على طريقة البحث
 والتكرار غير المقتنين آثار الانبياء في كشف الانوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط معلم افلاطون الالهى : «واما الذين ارتكبوا الكبائر فائهم يلقون
 فى طراطوس» [طراطوس] ولا يخرجون منه ابداً .

واما الذين ندموا على ذنوبهم مئة عشرين و قصرت آفاتهم عن تلك الدرجة
 فائهم يلقون فى طراطوس سنة كاملة ينعدبون ثم يلقىهم الموج الى موضع ينادون
 منه : خصومهم يستلونها الا حضار على التماس لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم
 والا اعيدوا الى طراطوس ولم يزل ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١- سورة اسرايم . ٢- س ي ٢٦ ٣- س ١٨ ي ٢٠

٤- قوله : طراطوس، والظاهر انه طراطوس (Tartaros) شئ شبه الدوزخ (Hades) مردود : الفاء السلى

تدور وتخال فيه ٥- من المعاني الموصولة في النكت العبدية : طراطوس

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الارض النقيّة » .

قال المترجم : « طرماوس شقّ كبير و "اهوية نسيل اليها الا" نهار علي ائه يصفه بما يدلّ علي التهاب النيران و كآله بعني به البحر او فاموساً فيه "دردور" ١ .

وقال استاذ الفلاسفة في كتاب "اثولوجيا" : « ان النفس اذا سلكت من السهل علواً ولم يبلغ الي العالم الا" علي" بلوغاً تاماً وقفت بين العالمين وكانت بين الا" شياء - العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس" غير اثها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك با" هنون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ممّ" ارادت المععود الي العالم العقلي فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشاهد الثاني

في احوال الآخرة بوجه تفصيلي

مرزوقه فيه إشارات

الاول : في حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حق لا اله امر طبيعي منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها علي الله و ملكوته وليس هو امراً يملكك بل "يفرق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لان الفواضع قائمة علي" ان محل الحكمة لا ينعدم

١- دردور : الماء الذي يدور و يحال اليه الفروء...س

٢- اثولوجيا .

كما في الحديث النبوي «خَلِقَ لِمَنْ لَبِقَاءُ لِلْقَنَاءِ» وفي الحديث أيضا : «الْأَرْضُ لَا تَأْكُلُ مَحَلَّ الْإِيْمَانِ» وفي الكتاب «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ»

الانزاق الثاني

في ماهية القبر و عذابه و ثوابه

واعلم ان للانسان الكامل في ايام كونه الدنياوى اربع حيايات : النبائية والحيوانية والشمسية والتدسية نبتاتها ٢ دنياويتان و ثنتاها اخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حياة امتدادية تنفسية هي بمنزلة الطبيعة النبائية- و حياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية- و حياة معنوية هي بمنزلة الانسانية و حياة حكمية هي بمنزلة الروح الانسانية.

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلم و دنا به دخل الى باطن السامع و اخره فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوتان الانسانية وليان لانه انقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعد ذلك عن احد الامرين لا شيء اما في روضة من رياض الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشرح ياغوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباد الصالحين الزائرين لهذا القبر واما في حفرة من حفر الشيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشور و الاكفات مومنين للشياطين والظلمات ومورد للعنة الله و مقته مخلداً في العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم التوف من الملائكة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .

ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف دُوسوس و كُذِب و فُحش و خصوصية و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغشمة والعذاب الأليم فهو بعينه من الضيق والظلمة والوحشة كحشرة من حشرات النيران لقوله تعالى: «مَنْ شَرَحَ بالكفر صدرا فعليه غضب من الله ولهم عذاب عليم» .

فكذلك الإنسان إذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوانات أخرى شأن أن كان من أهلها واقطعت عنه حيواناته النباتية والحيوانية وإنما قلنا : اقطع . موضع : انعدمت . لأن التحقيق أن ما وجد من الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقبة والا فبإلزام أن يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه وقد قال : «و ما يُعْزِبُ» عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ومعلوم أن للجسد وجودا كما للنفس وللقلب تكوُّنًا كما للقلب .

فاعلم أن لكل منها قبرا حقيقيا فببر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكوُّنهما التدرجي ومدته تفكُّها الاستكمال في دار الدنيا وهي مقبرة ما في علم الله من صور الأرواح الحادثة الموجودة سابقا ولاحقا في علمه تعالى ورودها في مقابر هذه الدنيا . وبعد صدورهما عنها .

فاشير إلى هذه القبيلة في قوله صلى الله عليه وآله : «مُخْلِقُ الأرواح قبل - الأجسام (الأجساد . خ. ل) بالنفس عام» و إلى هذه البعدي بقوله تعالى : «ورأى الله تَرجع الأمور» و البهما جميعا بقوله تعالى : «كما يَدْعُكُمْ مُعَوِّدُونَ» .
وأما قبر النفس والروح فالنفس ماوى الشغوس و مرجع الأرواح كل يرجع إلى أصله : «رَأَى الله و رَأَى إليه راجعون» .

٢- من ١٠٤ إلى ١٢٤ د من ١٢٤ إلى ٢

١- من ٩٦ إلى ١٠٨

٣- من ١٢٤ إلى ١٥١

٤- من ٢٢٨ إلى ١٥١

٥- من ٩٨ إلى ٢٦

فأله سبحانه "أبداع بقدرته الكاملة دائرة العرش بقلبها و نفسها فجعلها مأوى -
القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البائنة قطعة العرش وجعلها مسكن الطباع والأجساد
ثم "أسر يفتنى قضائه الأزل و صوره الأسرافيل لتلك الأرواح والقلوب العرشية
ان تلتمت بالقوالب والأبدان العرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب
والأجساد واستعدادهما شطرا من الأمانة هذه القلوب والأرواح كما شاء الله فاذا
"بلغ كتاب اجل الله الذى هوأت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحياة رجعت
الأرواح قائلين «الله وانا اليه راجعون» وعادت الأشباح الى الشراب الرميم «منها
خلقناكم^٢ وفيها نعيدكم» .

ولما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والسفوس الشقية التى «كفرت
بانهم الله فاذاقها الله لباس الجوع^٣ والخوف» قصدت مع اتقائها واوزارها من حضيض
العرش الى جهة العرش باجنحة مفصولة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بجبال
التعاقبات و ارجل مقيضة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة» اجتمعت من فوق الارض
مالها من قراره فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ -
المجرمون^٤ ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر اذ السموت و ارد على الأوصاف لا
على الذوات لانه تعريق لا اعدام و رفع .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين والثانية
اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدتكم تمودون» ، «فرقا هدى
و فرقا حق» عليهم الفضائل^٥ والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله
جوهرا» الحديث والفرش مقبرة الأجساد العرشية «كما بدنا اول خلق تبيده» .

١- من ٤٩ الى ١٥١

٢- من ١٩٠ الى ٥٧

٣- من ٤١٤ الى ١١٢

٤- من ١٢٢ الى ١٩

٥- من ١١٦ الى ١١٣

الاشراق الثالث

في التنبيه على ما ذكر بوجه عقلي*

اعلم ان البدن المحسوس امر "مركب" من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها "اعراض" لازمة او مفارقة "والطبيعة قدس" انها امر زمني وهي مع "اعراضها الزمانية" لا يبقى زمانين "بل هم في تبس من خلق جديد".

ثم اذا انتهى الالجل والتأليف قد بطل، رجع كل جواهر من جواهره الى عالمه والجواهر قائم بذاته والعرش قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والا "اعراض المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها متغيرة مستحيلة" لانها تابعة للطبيعة وهي مستحيلة سائله لا يمكن بقاؤها في دار القرار وانتقالها بعينها من دار الفناء الى دار البقاء.

فالعرش الذي شأنه التجدد والتدرج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذي يطابقها و يوازيها لا يجوز ان يرتحل من هذا العالم الى عالم الثبات والبقاء والا لكانت للحركة حركة وللموت موت فيلزم ان يكون اليوم زوالاً وينقلب الآخرة دنيا والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكل مستحيل.

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحد زمني او مكاني* نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنوية لا كاحاطة الحتمية بالدرة بل كاحاطة الروح بالجسم.

ومحصل القول: ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الالجان الدنيا والآخرة

و نلشى التركيب بتى الجواهر المنفردة واستحلت الهيئات والأعراض ثم اذا جاء وقت انعود بأمراته تركب الجسم من تلك الجواهر تركيباً لا يفضل القصاد فيكون الجسم - الآخر سوى مجرد جواهر بلا أعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة واثلة حاصلة من افعال المواد ، و مدته هذا الا - ضلال الى وقت العود ، زمان الفجر و حالة البرزخ التى هى حالة ^١ بين الموت والحيوة الثانوية مثل حالة النائم لقوله صلى الله عليه وآله : «النوم رخ الموت» .

الإشراق السرايع

فى الاشارة الى عذاب الفجر ^٢

ربما ذكرتم بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لرأه مشحوناً بالسواع السوديات والسباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب وهى التى لا يزال يفرسه ^٣ وينهشه ان سهى عنها لحظة ، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وضع فى قبره عاينها وقد نشتت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانها فيرى بسبب الحيات والعقارب فد احسدت به واثما هى ملكانه و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل ممعى صورة يناسبه و فى الحديث ع صلى الله عليه وآله : «اثما هى اعمالكم ترد اليكم» فهذا عذاب الفجر ان كان شقياً و بقاءه ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرد النفس عن البدن وليس يصحبها شى من الهيئات البدنية وهى عند الموت عارفة بمغارة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقومتها الوهية عين الانسان

١- هى حالة بين ... و قد - آمل

٢- يفرسه ... ان سهى عنها لحظة ... داط

٣- فى الاشارة الى ملائكة بعض علماء الاسلام فى عذاب الفجر

المعبود الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يشاهد تقسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها و يشاهد الامور مشاهدة عيان بحسبها الباطني فبصري' ندسها مقبورة و يشاهد الالام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحبسة على ما وردت به - الشرايع الحقلة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيقة فينخيل ذاتها وصور اعمالها وتتابع ملكاتها و ساير المواعيد النبوية فوق ما كانت يعتقد من الجنات والحدائق والحدود العس والكأس من المعس و هذا ثواب القبر .

فالفبر الحفيقى هذه الهبات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

الاشراق الخامس

في البعث

واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهبات المصيطنة بها كما يخرج - الجنين من القرار المكبن وقد وقعت الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتك قبل الموت و بعده و بعثك فقومك الى الله تعالى - مثولك بين يديه اما فرحانا بلقائه و اما كارهنا له ومن احبه لفاء الله احبب الله لقائه ومن كره لفاء الله كره الله لقائه .

الاشراق السادس

في الحشر

قد بينا ان نوع الانسان بحسب هذه التفرقة الهيولانية والنشأة الحسنة واحده و اما بحسب ما ينصور نفسه و ينجوهر به عقله السافل و يخرج الى الفعل في علومه و ملكاته يصير انواعا مختلفة و يحشر اليها .

محشر الخلاق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فقوم على سبيل -

الوقت: «يوم نحتر المتئين»^١ إلى الرحمن «وعدا» ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق
المجرمين»^٢ إلى جهنم وردا» ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم يحشر أعداء الله»^٣
إلى النار» ولقوم: «و نحشر المجرمين»^٤ يومئذ زرقا» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة
إعصى»^٥ ولقوم «إذا لا غلال»^٦ في أعناقهم والسلاسل يحجون في الحميم ثم
في النار يشحرون».

وبالجملة لكل واحد إلى غاية سمية وعمله وما بجته حتى انه لو احب
احتكم حجرا يحتر معه.

فان تكرر الاعايل بوجوب حدوث المكات فكل ملكة تغلب على الانسان
في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها «كل»^٧ يسكل^٨ على شاكسته».

ولا شك ان افاعيل الانقياء المتدبرين اثنا هي بحسب همهم المعاصرة النازلة
في مراتب البرازخ الحيوانية ونسور انهم مفصورة على اغراض بهيئة او مبعثة
تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على سور تلك الحيوانات في القيامة لقوله: «و
إذا الوحوش حشرت»^٩ وفي الحديث: «يحشر بعض الناس على صورة تحسن
عندها القردة والعنارب»^{١٠} في يوم القيامة.

حكمة عرقية

ان في باطن كل انسان وفي اهايه: حيوانا انسانيا بجميع اعضائه وحواسه و
فتواه وهو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي بل هو الذي

١- من ٨٩ ي ٨٩

٢- من ٩٠ ي ٩٢

٣- من ٩٠ ي ٩٢

٤- من ٩٠ ي ٩٢

٥- من ٩٠ ي ٩٢

٦- من ٩٠ ي ٩٢

٧- من ٩٠ ي ٩٢

٨- من ٩٠ ي ٩٢

٩- من ٩٠ ي ٩٢

١٠- من ٩٠ ي ٩٢

بَحْثَر يوم القيامة و يحاسب و هو الذي يثاب و يعاقب .

و جونه ليست كحيوة هذا البدن مَرَّسَبَّة واردة عليه من الخارج و اثما
حيوته كحيوة النفس ذاتية ، و هو حيوان متوسط بين الحيوان العفلي والحيوان -
الحسي ينحشر في الآخرة على صور اعماله و نيثانه و لهذا يرجع و يأول معنى التناسخ
الواردة في مذاهب الاقدمين من الحكماء السعطين كالفلاخن و سقراط و فيثاغورث
و غيرهم من الاساطين و كذا ما ورد في الشرايع الحقة كما مرّت الاشارة اليه .

الانراق السابع

في ارض السحشر

هي هذا الارض التي في الدنيا ، الا انها « يتبدل غير الارض ففسد مدء -
القديم » و تبسط « فتلا ترى فيها عيوجا و لا اناثا » .
نجتمع فيها جميع الخلائق من اول الدنيا الى آخرها لا ثما اليوم مبسوطة
على قدر ينسج الخلائق كلها^٣ .

ومعى مدءها و بسطها لا يتكشف اليوم الا لذوى البصائر الثاقبة ومن اطلق الله
حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف ان مجموع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هي
شأن واحد من شؤون الله مشتمل على شؤون النجليات الواقعة في كل يوم وساعة و
كذا مجموع الامم مكة الواقعة في كل وقت ، فكما اتصلت الاناث في نظر شهوده ،
اتصلت الامم مكنته التي في كل آن ، فعلى هذا القياس اتصلت الارض الموجودة الآن
مع الاراضى الموجودة في الازال والامم كلها كذا يصير الاراضى كلها ارضا واحدة فيها
الخلائق كلها عند جهود الملائكة والنبيين والشهداء كما قال الله تعالى « و اشركت -

الأرض^١ بنور ربها ووضع الكتاب كوجي^٢ بالنبیین والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في أرض المحرر لكل مكلف ميزان يخصصه .

الاشراق الصالحين

في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شيء حركة جبليّة و عبادة فطريّة و للانسان مع تلك حركة^٣ اخرى ارادية في طلب ما يقضيه خيرا و كمالا و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف الثّقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصا في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصمودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوده الى منتهى عمره انتقالات جبليّة وحركات طبيعيّة اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ؛ فوّة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنيّة لمادة بدنه ثمينة لها الى كمال النشوء ، ثم صورة حيوانيّة يدرك المحسوسات و يتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحيئية .

واول درجات الصور العقلية قوّة يسمى عند الحكماء بالعقل المنعل ثم ينقل من صورة الى صورة حتى يشبّل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحيئية و تعسير هذا القالب ليكون مسكنا لقواها و معسكرا لجنودها ، ثم اذا اكملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

١- ص ٢٩٩ ي ٦٩

٢- ولانسان مع ذلك حركة ارادية. ٣- هم - منير - آفد.

وقوت حدودها أخذت في تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجهت الى عالم آخر هو اعلیٰ من هذا العالم و اشرف و اقرب الى بارئها فهذا معنى صراط الله التذي فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو التذي اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات ^١ وما في الارض» والانحراف عنه يوجب السقوط عن العطرة والهوى الى جهنم التي قيل لها : «هل امتلأت ^٢ ونقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و «احد» من الميعاد لان كمال الانسان في سلوكه الى الحق منوط باستكمال قنونه اما العلمية فبحسب اصابة الحق في الانظار الدقيقة التي هي ادنى من الشعر في السعالم الالهية .

واما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبية والفكرية في الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هي احد من السيف

فلمصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والاخر : احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول بوجبه الهلاك «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كيون» والوقوف على الوجه الثاني بوجبه الشق والتقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يقعون في الحميم» وقوله تعالى «ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» وقوله تعالى : «انا نقلهم الى الارض ارضهم بالحيوة الدنيا من الآخرة» و قوله تعالى حكاية عن النبي صلى الله عليه وآله : «ان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه» اي مروا على الصراط الآخرة مستويين من غير انحراف و ميل وفي الخبر عنه صلى الله

١- من ٤٥٠ الى ٢٩

٢- من ٤ الى ٧٢

٣- من ٢٩ الى ٢٨

١- من ٢٩ الى ٥٢

٢- من ٧٦ الى ٢٢٢

٣- من ١١٥ الى ١١٥

٤- من ١٠٤ الى ١٠٤

عليه وآله «يسر المؤمن على الصراط كالبرق» وورد أيضاً «إن الصراط يظهر يوم القيامة للابصار على قدر نور الباريين عليه فيكون دقيقاً في حق بعض وجليلاً في حق آخرين» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يسرى بين ايديهم و بآيئناهم» والسعى مشى وما ثمة طريق الا الصراط .
وانما قال : بآيئناهم لان المؤمن في الآخرة لا شمال له كما ان الكافر لا يعين له .

وبالجمله النور هو نور القوة النظرية وبحسبه يسمى الانسان طريق الحق بقوته العملية فهذه الآية قد جمعت فائدة الخبرين المذكورين .

فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الاطراف ولا عرض له و لذلك ليس في قدرة البشر الاستقامة عليه الا من شاء الله .

وقال النبي صلى الله عليه وآله : «شبهتني سورة هود لمكان : فاستقم كما امرت» فلا جبر تم يرد امنالنا النار وردا «ما» لقوله تعالى : «ان منكم الا و اردھا ، كان على ربك حتماً مقضياً» .

مركز تحقیقات پیر منجم سیدی

كشفت "علسكونی"

اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكك اوسلك الى الجنة هو صورة الهدى الكاذب انشأه لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الاعمال الفلجية فهو في هذه الدار كاي المغانى الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسية فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله في الموقف وآخره

علي^١ باب الجنة^٢ يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم انه قد كان في الدنيا جسراً ممدوداً علي^٣ متن جهنم طيعتك التي قبل لها : «هل امنأت وتقول^٤ هل مزيد^٥ ليزيد في طولك و عرضك و عمك^٦ من مل^٧ ذي^٨ ثلاث شعيب^٩ اذ كان جسمك ظل^{١٠} حقيقتك و هو ظل^{١١} غير ظليل^{١٢} لا يعسها من اللهب^{١٣} لهب الطبيعة بل هو الذي يقودها الي^{١٤} تهب^{١٥} الشهوات و نود فيها نارها فالكامل من يطغى نارها بماء التوبة و ماء العلم في الموطن الذي فيه قوة قبول^{١٦} الاعمال والطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

الاشراق التاسع

في سفر الكتب والصحايف

كل ما يفكره الانسان بحواسه يرتفع منها اثر الى الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزائنه مدركانه و هو كتاب سطو اليوم عن مشاهدة^١ الا^٢ بصار فيكشف^٣ له بالعبث ما يفيب عنه في حال العسوة مما كان مستظوراً في كتاب لا يجلبها الا^٤ لوفتها^٥ وقد مر^٦ ان^٧ رسوخ الهبات و اكده الصفات و هو المسمى^٨ عند اهل الحكمة بالملكة وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان بوجب خلود الثواب والعقاب^٩ .
فعلم ان الا^{١٠} نار الحاصلات من^{١١} الافعال^{١٢} والاقوال^{١٣} في النفوس بمنزلة النفوس الكنايية في^{١٤} الالواح^{١٥} اولئك كتبت في^{١٦} قلوبهم^{١٧} الا^{١٨} ايمان^{١٩} و هذه الالواح^{٢٠} النفيسة يقال لها صحايف^{٢١} الاعمال و هذه النفوس والصور كما يفتقر الي^{٢٢} قابل قبلها^{٢٣} يفتقر الي^{٢٤} ناقش و مصور^{٢٥} فالمصورون والكشاتب هم الكرام الكائنون وهم طائفتان : ملائكة

١- يعرف من يشاهده انه صنعتك- د.ط

٢- س ٤٥٠ ي ٢٦

٣- س ٤٧٧ ي ٣١

٤- لا يجلبها لوفتها الا هو

٥- س ٤٧٧ ي ٢

٦- تكشف له ما لم يدر- د.ط

٧- س ٤٥٨ ي ٢٢

اليمين و ملائكة الشمال «اذ يتلقى^٨ المتلفتيان عن اليمين وعن الشمال» و في الخبر
«كل من عمل حسنة بخلق الله منها ملكا يثاب به ومن اقترى سيئة بخلق الله منه
شیطانا يعذّب به» : «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة»
الآية .

وفي مقابله «هكـل انبتتكم على من تنزل الشياطين^٩ الآية وكذلك «ومن
يعيش عن ذكر الرحمن تنقيض له شيطانا^{١١} فهو له قرين» وانما يخلد اهل الجنة
في الجنة و اهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الابد خلاق والملكات لا باحد
الاعمال فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوبا في صحيفة
ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشر المحاييف و بسط الكتب فاذا حان وقت اذ يقع
بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس الممبّر
عنه بقوله تعالى : «و اذ السحفت^{١٢} نشرت» فيلنفت الى صفحة باطنة وصحيفة
قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سره يقول عند ذلك : «ما لهذا الكتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصياها و وجدوا ما عملوا حاشرا ولا يظلم
ربك احدا^{١٣}» .

و منشأ ذلك كما مر مرارا ان الدار الآخرة هي دار الحبوة والادراك لفوله
تعالى . «و ان^{١٤} الدار الآخرة لهي الحَبْوَان» .

و مواد اشخاصها هي التماثلات القيسرية والتصورات الوهية فينجسم -
الاخلاق والنيات في الآخرة «يوم تبلى السرائر^{١٥}» كما يتروّع الاعمال والافعال

٨- من ١٥٠ ي ١٦١

٩- من ١٤١ ي ٢٠

١٠- من ١٤٠ ي ١٦١

١١- من ١٤١ ي ١٦١

١٢- من ١٤٢ ي ١٦١

١٣- من ١٤١ ي ١٦١

١٤- من ١٤١ ي ١٦١

١٥- من ١٤١ ي ١٦١

في الأولى^١ والفعل هاهنا مقدم^٢ على الملكة وهناك بالمكس قال سبحانه في قصة ابن نوح: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»^٣ وفي الخبر: «خَلَقَ اللَّهُ الْكَافِرَ مِنْ ذَنْبِ الْمُؤْمِنِ». وفي كلام فيثاغورث: «اعلم أنك ستعاضد لك في أقوالك وأعمالك وأفكارك وستظهر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو فعلية، صور روحانية وجسدية» فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة للشيطان بكوديك في حيولك وبحجبك عن ملاقات النور بعد وفانك وإن كانت الحركة عقلية صارت ملكا لنفسه بمبادمته في «دياك» وتهدى بنوره في آخرتك^٤ إلى جوار الله وكرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدنيا وتجرد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة السرّ علانية والخبر عيانا فيكون حديد البصير قاريا لكتاب نفسه بقوله سبحانه: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ»^٥ اليوم حديد^٦ وقوله: «وكل إنسان ألزمناه طائفة في غنمه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا»^٧ اقرأ كتابك كفى^٨ بنفسك اليوم عليك حسيبا.

فمن كان من أهل السعادة وأصحاب السنين وكان معلوماته أمورا مقدسة «فقد أوتي كتابه بيمينه» من جهة عليين^٩، «إن كتاب الأبرار»^{١٠} لفي عليين وما «أدراك ما عليون كتاب» مرقوم يشهد المعرفون^{١١} ومن كان من الأشقياء - المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجرميات فقد أوتي كتابه من جهة سجين «إن العجّار»^{١٢} لفي سجين^{١٣} لكونه من الشجر من المسكوسين لقوله: «ولنرى أدر الشجرمون أذكروا رؤسهم»^{١٤} عند ربهم.

١- في الحراك ... خال ... آتى ... عند ... لهن

٢- سر ١٧ ص ١٤

٣- من ١٨٢ ص ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ٢١

٤- من ١١١ ص ٤٨

٥- من ١٥٠ ص ٢١

٦- سر ١٨٢ ص ٧

٧- من ١٨٣ ص ٧

الاشراق الصائر في الحساب والميزان

لَسْمُكَ قَدْ تَبَهَّتْ مِنَ الْاَمْوَالِ الَّتِي كَرَرْنَا ذِكْرَهَا : اِنَّ كُلَّ مَكْتَلِفٍ يَرَى يَوْمَ الْآخِرَةِ حَاصِلَ مَتَرَفَاتِ حَسَنَاتِهِ وَسُبُحَانَهُ وَبَصَائِفِ جَامِعِ كُلِّ دَفْقٍ وَجَلِيلٍ مِنْ اَفْعَالِهِ فِي كِتَابٍ «لَا يَتَذَكَّرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً ۚ اِلَّا اَحْصَاهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ احَدًا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاريق التقادير والاعداد و تسميها مَبْلَغُهَا و في قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلاق حاصل حسناتهم وسيناتهم وهو اسرع الحاسبين ^١ و يعرف ايضا كل احد مقدار عمله بمقياس صحيح يمتدعنه بالميزان وان لم يسا و ميزان العلوم والآعمال ؛ موازين الاجرام والاقوال ، كما لا يساوى ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الآرتفاعات والمواقيت وهو الاسطرلاب و ميزان الدواير والفسى و هو الفرجار و ميزان الامانة و هو الشانفول و ميزان الخنوط و هو المسطر و غيرها من الموازين كالمروض للشعر والحس و الخيال لبعض المدرجات والمقل الكامل للكل و بالجملة يكون ميزان كل شئ من جنسه ^٢ .

الاشراق الحادي عشر في معنى التنقيح

قال سبحانه : «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» ولما سئل النبي «صلى الله عليه و آله» عن -

١- من ١٢٢ ي ٢٧

١- من ١٢٢ ي ١٢

٢- من ١٦ ي ١٢

٢- مبراد كل شئ يكون من جنسه ، فانك - دعد - من

الصور ، ما هو ؟ فقال : « قرن » من نور ارتقى اسرافيل فوصف بالسمة والضيقة واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكن وجهه .
والصور يسكون الواو و قرء بافتاحها ايضاً : جميع الصورة ، والنفخة تفخنان شمعة بتطلى النار و نفخة يشعلها .

قال تعالى : « و تفسخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله » ثم نفخ فيه اخرى « فاذا هم قيام ينظرون » فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالخيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الخيش بانوار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالشرح مشتعلة بالارواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فيمر على تلك الصور فيطفيئها و نمر النفخة التي تليها و هو الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة .
الاخرى فيشتمل بارواحها « فاذا هم قيام ينظرون » فيقوم تلك الصور احياء لملقنة بما يظفها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق بقول : « من بعثنا من مرفدنا » و من ناطق بـ « الحمد لله الذي احيانا بعدنا ايماننا و اليه الشكور » .

و كل منطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ و بتخييل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ ، وقد كان عند موته و انتقل الى البرزخ كالمتيقظ هناك وان الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام .

١- س٢٩ : هذا قوله : الا من شاء الله الذي قالت فيه بته في هذه النشأة لعداء في الحق ونفاله و صحره

به بعد صحره لا يفر منه بعد الصور . قال علي عليه السلام : لو كتبت لعماد ما زوجت بنته .

٢- من ٢٩ ي ٦٨ . ٣- س٢٩ ي ٥٢ . ٤- س٢٩ ي ٦٨ .

الإشراق الثاني عشر
في القيامتين الصغرى والكبرى^١

فالأولى معلومة من مات فقد قام حياته ، وكل ما في القيامة الكبرى له
نظير في الصغرى ، و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و
مراتبها و الموت كالولادة فقس الأخرى بالأولى «وما خلقتكم ولا بمسكم إلا
كنفساً واحدة» .

فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود
الروح الأعظم و مظاهره اليه و فناء الكل حتى الأفلاك و الأملوك و الأرواح و النفوس
كما قال تعالى : «فصعق من في السموات» و من في الأرض إلا من شاء الله و هم -
الذين سبقت لهم القيامة الكبرى فلما مثل في الأصول التي سبق ذكرها من توجه
كل سافل إلى عال و رجوع كل شيء إلى أصله ، و من إثبات الحركات الطبيعية
و غاياتها و النفسانية و غاياتها و اتصال النفوس العلكية بهاياتها العقلية .

و من نظر في الأعلام الواقعة في أطوار خلق الإنسان من صورتها نقطة
ثم حيواناً ثم عقلاً و هكذا إلى ما شاء الله ؛ و يتحقق بمعنى قوله تعالى : «يا أيها
الإنسان إنك كادح» إلى ربك كدحاً فتلاجه برهاناً و كشفاً لا سماعاً و تقليداً ؛
لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى : « و لله ميراث السموات
والأرض » و قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » و قوله : « كل من عليها

١- من ٢٩٩ ي ٦٨

١- من ٣١ ي ٢٨

٢- قوله و هم الذين سبق لهم الشهادت الكبرى هم الأنبياء و الأولاد الذين خاست قلوبهم من
هذه الشقاوة الصغرى بالولادة الثانية .

٣- من ١٠٥ ي ٦

٤- من ٢٢٨ ي ٤٤

فان وَيَبْقَى وجه رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ .

و اِنْكار من لم يَصِلْ الى هذا المقام و لم يَنْبَلِ هذه السعادة بذوق العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بمقله الناقص او لضعف ايمانه اعاذ الله و اخواننا مه .
ومن تنور قلبه باليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم : اعيانها و طبائعها و نفوسها في كل لحظة (تبدل اجزاء العالم و اعيانها . خ.ل) .

فالكل متبدلة و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع القسوى الاثانية مع تباينها و تحالفها و اختلاف مواضعها في البدن و تفنن آثارها المترجبة عليها في هذه الدار الى ذات بسيطة روحانية و واضمحلالها فيها هان عليه التصديق برجوع الكل الى الواحد القهار .

واعلم ان النسخة و ان كانت من جانب الحق واحدة لا يحاطه بجميع ماسواه لكشفها بالنسبة الى الخلايق ثغرات متعددة حسب تعدد الاشخاص كما ان الازمنة والاقوات المتبادلة منها اثنا هي ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة الا واحدة » والساعة ايضا مأخوذة من الشيء لان جميع الاشياء متوجهة اليه تعالى ساعة نحوه و تمام التحقيق في هذا الباب يحتاج الى ملازمة طريقة اهل الكشف و كثرة المراجعة اليهم

الافراق الثالث عشر

في الجنة والنار

يجب ان يعلم : ان الجنة التي خُرِجَتْ عنها ابولا و زوجته لخطيئتهما غير الجنة الاخرة التي وعد المستقون بوجه .

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و إرتبها -
الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البدائه مربة و غيرها وجودا و كمالا ، فكان بين جنة هبوط الا و راح وهي السمائة عند المحققين من اهل العرفان والشرعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذكرية و بين جنة صعود الا شباح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولا على حدود حركاته ارتفاعا على التماكس بين السلسلتين و كسل مربة من احديهما غير نظيره من الاخرى لا عينها من كل وجه والا لزم تحصيل الحاصل و هو محال .

وهذا المعنى قالت العرفاء : « ان الله لا يتجلى في صورة مرتين » وقد شبهوا هاتين السلسلتين بقوس الدائرة لشعارا بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية

واما مكان الجنة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لأن محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الاخرة نعم مكانهما في داخل حجاب السماوات والارض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها يتحصل الاخبار الواردة في نصوص بعض الامكنة لهما والقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد .

قال بعض العرفاء : « واعلم عصمتنا الله و ايئله ان النار من اعظم المظوقات و

١- لرحمة الله : « ولله المعنى » ، والمكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر جعفر الدين وعليه الفرقوني وسائر من تبعهما كشيخ الاكبر : « و في حمال الحق سعة لو تكررت لثق لغير قدوة ماخذ هذه الداعة في شرحنا في المقدمة التي صنفها المصنف المصنف » طبع سنة ١٣٨٥ هـ في مطبع الانبياء في ١٤ .

٢- المبدء والمعاد ط ١٣٢٤ هـ في ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الاستفاد مفصلا في حاشيتنا في ط ١٣٨٢ هـ في ص ١١٧ ، ١١٨ .

٣- والفاضل الشيخ الاكبر في المبدء والمعاد .

بمئة القصر وهي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البسرد على 'اقصى' درجاته
والحرور على 'اقصى' درجاته و بين 'اعلاها' و 'قعرها' خمس و سبعون مئة من السنين
وفي دار حرورها هواء^١ محرق لا جمر لها سوى بنى آدم والا حجار المشخذة آلهة
والجن^٢ لها كما قال : «وفودها الناس^٣ والحجارة ؛ فكذبوا فيها هم الفاوون^٤»
و جنود ابليس اجمعون^٥ .

و خلفها الله من صفه الغضب لقوله : «ومن يحلل^٦ عليه غضبي فقد هوى^٧»
ولذلك نجبر على الجبارة و قصص المكبرين ومن اعجب ما رويانا عن رسول
الله صلى الله عليه وآله انه كان قائدا مع اصحابه في المسجد فسموا هذه عظمة
فارتاعوا فقال صلى الله عليه وآله : اتعرفون ما هذه الهدية؟ قالوا: الله ورسوله اعلم.
قال: «حجر^٨» اتقى من اعلى^٩ جهنم منذ سبعين سنة^{١٠} الا ان وصل الى قعرها وكان
و مسوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدية^{١١} فما فرغ من كلامه الا والصراخ
في دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذا الحجر هو ذلك و انه منذ خلقه الله
يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها .

قال تعالى : «ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار» فكان سمعهم تلك
الهدية التي اسمعهم^{١٢} الله ليعتبروا^{١٣} (فكان سماعهم تلك..... خذل) .

و روى عن النبي صلى الله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالى : «سارها»
صنودا^{١٤} فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفا ثم يهوى فيه كذلك
ابدا .

١- من ٢٦ ي ١١

٢- من ٢٦ ي ١١

٣- من ٢٦ ي ١١

٤- من ٢٦ ي ١١

٥- من ٢٦ ي ١١

وقال ايضا : يَكْلَفُ ان يصعد عتبة في النار كلُّنا وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الي "اسفل" سافلين .

فذلك الصعود هو سفر الطبيعة من "اعلى" طبقتها الي "اسفلها" .
فانظر ما أعجب كلام الله و ما اللفظ تعريف النبي (صلى الله عليه وآله) وإشارته وما أغرب تعليقه .

الانراق الرابع عشر في الإشارة الى 'مظاهر الجنة والنار'

ان "لكل" معنى "من المعاني الاصولية حقيقة" و مثالا و مظهرا "فالا" "انسان" مثلا له حقيقة كلية و هو "الانسان العقلي الجامع لجميع خواصه و لوازمه ، مظهر لاسم الله و هي الروح المنسوبة الى الله في قوله : فَسَفَحَتْ فيه ^١ من روحى" .
وله امثلة شخصية كزيد وعسود وله مظاهر كالمرائي للصقاليته والمشاهد الحسية فكذلك للجنة حقيقته ^٢ "كلية" هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و بَوم تحشتر المتقين الى الرحمن» وفدا» ولها مثال كلتي وهو العرش الاعظم "منسوى الرحمن ارض الجنة الكرسي و سقفا عرش الرحمن ولها "مشاهد" و مظاهر جزئية .

وكذلك النار لها حقيقة كلية جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمتنعم ولها نشاء مثالية كلية هي طبقات سبعه "تحت الكرسي" «موضع القديمين قدم الجبار» و قدم صدق ^٣ عند ربك» وفيه "اصول السدرة التي هي «شجرة -

١- من ١٩ ي ٨٨

٢- من جهر ١٥ ي ٢٩

٣- سورة البقرة ١٠٤ ي ٧ في نسخة دط أوله اصول السدرة التي هي من -

الزقوم طعام الأليم» وهناك ينتهى أعمال الشجر والناسقين ولها امثلة حزينة هي طبيعة كل احد و هواء في اولاء و اخراء ولها ابواب و مشاعر و هي سبعة و هي عين ابواب الجنة فاتها على شكل الباب الذى اذا فتح الى موضع الله به موضع آخر فمن غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة الا باب القرب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يفتح لهم ابواب السماوات ، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط» .
 لان سر الله ادق من الشجر فيحتاج من يملكه الى كمال التدقيق والتلطف و انى نيسر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاستمرار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقاد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو في السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبيله العذاب و هي «النار التي تطلع على الاقيدة»^١ وللنار على الاقيدة اطلاع لا دخول، لتلق ذلك الباب فهو كالجنة حتمت بالسكاره .

و السور حجاب مضروب بين الفريقين يسمى الاعراف بين الجنة والنار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها و هم يتعلمون ، الا بنة» .

و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانت عليه اذا كانتا رتقا مرتجتا الى صيرتهما من الزمن و الكواكب كلها طالعة و غاربة على اهل النار بالحروور على المقرورين و بالزهمرير على المحرورين و ذلك بعد المأخذة و

١- ابراهيم الصمد - سورة ٥٧ آية ٢٨

٢- من ١١٠٤ ي ٦ - ٣ من ٥٧ ي ٤١

استشفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك لعامهم و شرايهم من شجرة الزقوم لكل
 انسان بحسب ما بيرده او يسخه كالظمان يجد ماء بارد فيجده له من اللذة لا
 ذهابه حرارة العطش و كذلك ضد .

تنبيه

ذكر بعض اكابر العرفاء في قوله تعالى : « واتقوا النار التي وقودها الناس
 والحجارة » .

« ان النار قد يتخذ دواء لبعض الامراض و هو الداء الذي لا يشفى الا بالكى
 من النار فقد جعل الله النار وقاية في هذا المولن من داء هو شديد من النار في حق
 المبلى به و اي داء اكبر من الكائن فقد جعل الله لهم النار يوم القيام دواء كالكي بالنار
 فدفن بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيما اعظم من النار و هو غضب الله ولهذا
 يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل في الحدود الدنيا و وقاية من عذاب
 الآخرة . انتهى كلامه

اقول : هذا في حق المؤمن الفاسق و اما في حق الكافر فنبيته عليه فيما
 سيأتي انشاء الله .
 مركز تحقيق كافي في علوم ديني

تنبيه اخرى (آخر خذ)

لما اشرنا الى : ان الجنة فوق السماء السابعة بل داخل في حجب السماوات .
 فاعلم ان كثرة الاثير و اشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات

١- وهو الشيخ الاعارف الكامل محمد الدين ابن عرس في شرحه المكية

٢- سورة بقره ٢ ما قلنا في الاصل ٢ ي ٢٢

٣- في اكثر النسخ و اما في حق الكافر فنبيته لبياسياني من دون ذكر لفظ عليه

تحت القدر و فوقه بوجه كما يؤثر في المولدات و تضيح هذه الفواكه و المعادن في حرارة الصيف مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة و النار و ما في فواكه الجنة من الثمنج الذي يقع به الألتذاذ لا سلكيه من اهل الجنان ؛ علم اين النار و اين الجنة ، و ان تضيح فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من - المأكولات و لا تضيح الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و الشجر و كلها في النار اودعها الله فيها و في احكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنة فيعمل بالاشياء هنالك علوا كما كانت تعمل بها ههنا سفلا و كما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان اختلف المصور فافهم ان كنت موفقا .



الانراق الخامس عشر

في احوال يعرض يوم القيامة على الجنة

و ناصيحتها مستفادة من القرآن و الحديث على اتم تفصيل و اوضحه الا انه سبأ عظيم و الناس منه معرضون .

و اعلم ان القيامة كما اشترنا اليه من دخل حجب السماوات و الارض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم يتكشف احوال الباطن لان الغيب و الشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن النبي صلى الله عليه و آله : ولا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول الله الله و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحيم فلا يقوم الا اذا زلزلت

الارض و المعاصير ؛ ان النبي العظيم هو من ابطال هذه الدنيا العظيم و تلك نوح

لان يرحوه و اعصاره في سنده تقوى الصلوة و قال : لو كشف الغطاء و لمصرى ان الجنة خلقت من ظل لطفه و النار من حسه و نهزم و فاشتم بر لطفه و لم يهرش بجده و من حله و ربه انه لسيم العزة و النار .

الأرض^١ زلزالها^٢ ، «وانشقَّت السماء»^٣ فهي يومئذ واهية وانتشرت الكواكب^٤ وكسوت^٥ الشمس^٦ وخسف القمر^٧ وسيرت^٨ الجبال^٩ وعطلت^{١٠} العنابر^{١١} وبعث^{١٢} ما في القبور^{١٣} وحصل ما في الصدور^{١٤} .

فإدام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «وعنده علم الساعة»^{١٥} وهذا هو الجواب الحق^{١٦} مع الكفار اذ قالوا : «منى^{١٧} هذا الوعد ان كنتم صادقين»^{١٨} .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزائلة الحاجب^{١٩} عن انوار الآخر^{٢٠} لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى^{٢١} وقامت قيامته . واذا مات كل واحد بنفع الصور قامت القيامة الكبرى^{٢٢} «فاذا نفخ في الصور فصعق من^{٢٣} في السماوات . الآية» فظهر نور الانوار وانكشف ضوء الحجب^{٢٤} ونجلي جمال الآحادية فلم يبق لا نوار الكواكب عنده ظهور فهي مطبوسة الانوار مطبوعة السماوات يسين الحق^{٢٥} ويشمل^{٢٦} كل مستغيث بالمغيث عليه فجمع الشمس والقمر واذا اتحد ذو النور مع النور والفعل بالفعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو مختوس عين ولا انسر^{٢٧}

«لا يتركون فيها شمسا^{٢٨} ولا زهرة^{٢٩} ، وحملت الأرض^{٣٠} والجبال فدكتا دكة واحدة»^{٣١} لا شئما ابدا في الزلزال والاندكالك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جلود

١- ص ١٦٦ ي ١٦

٢- ص ١٨١ ي ١

٣- ص ١٨٢ ي ١٠

٤- ص ١٩٠ ي ١٩

٥- ص ١٨٩ آ ٢٢

٦- ص ١٧٦ ي ١٣

٧- ص ١٦٦ ي ١

٨- ص ١٨١ ي ٢

٩- ص ١٧٨ ي ٨

١٠- ص ١٨١ ي ٤

١١- ص ١٩ ي ١٦

١٢- ص ٢٢٦ ي ٦٨

١٣- ص ٢٢٦ ي ١٤

في الواقع بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان والحس^١ يغلط فيها «قشري -
الجبال»^٢ نحبتها^٣ جامدة^٤ وهي تمر^٥ من السحاب فيوميذ^٦ وقعت^٧ انوافعة^٨ .
فاذا كشف الغطاء برى^٩ كل^{١٠} شيء^{١١} على^{١٢} اصله من غير تمليط ونزوبق^{١٣} فالشياء
والارض وغيرهما لكونها من ذوات الالوصاع الشخصية التي ركبت من مواد^{١٤} وصور
واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس^{١٥} الذي مظهره الحواس وانفعالاتها
فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي يفعل منه الحواس بل يشاهد
هذه الاشياء في عرصة^{١٦} الآخرة بحقائقها بمشعر^{١٧} اخروي يشو^{١٨} بنور ملكوت الله
«تعالى شأنه» مشاهدة^{١٩} الاصل والمحور وملاحظة^{٢٠} الباطن والسر^{٢١} فبشاهد الجبال
«كالعين المكفوشة»^{٢٢} لضعف وجوده^{٢٣} وبتحقق^{٢٤} بمعنى قوله تعالى^{٢٥} شأنه :
«وسئلونك^{٢٦} عن الجبال فتقول^{٢٧} تساقطت^{٢٨} واما قاعة صامتة لا نرى^{٢٩} فيها
عرجا ولا^{٣٠} منا^{٣١} .

وبشاهد يومئذ نار جهنم^{٣٢} «وفودها الناس والحجارة^{٣٣}» وهي نار تاكل بعضها
بعضا^{٣٤} وتصلو بعضها على^{٣٥} بعض وهي نار تندر العظام رميما^{٣٦} وتري البحار مسجورة^{٣٧} بها
كما قوله : «واذا البحار سجرت^{٣٨}»^{٣٩} .
وهذه النار غير النار التي تطلق على^{٤٠} الاقبيد^{٤١} فان هذه قد تجلت^{٤٢} وذلك^{٤٣}
بالنوم الذي قد يستعم به اهل العذاب فيحسب^{٤٤} عنهم بذلك من الاكلام على^{٤٥} مدرة
«كلما سجت^{٤٦}»^{٤٧} ردها^{٤٨}هم سمرا^{٤٩} وهذا مما يدل^{٥٠} على^{٥١} انها نار محسوسة تقبل الزيادة
والانقصان لان النار الحقيقية لا تقل هذا الوصف .

١- من ١٦٩ ي ١٥

٢- من ١٦٠ ي ١٥٧

٣- من ١٦٨ ي ٦

٤- من ١٦٧ ي ٩٠

٥- من ١٠١ ي ٤

٦- من ١٦٦ ي ٤٦ - ٤٢ ي ٢٢

٧- في نسخة حد نظير بالنوم الذي هو العرج . دخط

٨- من ١٨٤ ي ١١

و يحتمل أن يكون المراد كلما حبت يعني النار المتسلطة على 'احادهم زدناهم سعيًا' بالغلاب المذاب الى 'بوائسهم' وهو التفتك في المصحة والهول يوم القيامة و هو اشد من المذاب الجسماني و يحضر الخالق كلهم في عرصات القيامة «فأذا هم بالهاجرة» ويتكشف الاغطب والحجب لا هل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون»^{١٢} و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا نجعلنا مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة»^{١٣} ان اقيموا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا: ان الله حرهما على الكافرين» .

والتستخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فأذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار في سورة كيش امّتح و يذبح بشفره يحيى وهو سور الحياة بامر جبرئيل مبدء الارواح و مضي الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمه بسوت الموت وحبوه الحياة والحجم يحضر في الممرمة على صورة مغير وحيي يومئذ جهنم (ليذكر الانسان . حبل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزّت الحميم»^{١٤} ليعن يرى فبطلع الخلق من هول مشاهدتها على فناءهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحت السماوات والارض

فهذه من علوم الآخرة وهي كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجعلنا القول.

١٢- من ١٢ ي ١٤

١٣- من ١٤ ي ١٥

١٤- من ١٤ ي ١٥

١٥- من ١٥ ي ١٦

١٦- من ١٦ ي ١٧

١٧- من ١٧ ي ١٨

ان مواعين القيامة سبعة وهي: العرش و أخذ الكتب والموازين والمراط
والاعراف^١ وذبح الموت والمأذنة التي يكون في ميدان الجنة^٢
اما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم في الموقف وقد وردعه «صلى
الله عليه وآله» الله سئل عن قوله تعالى: «فسوف يحاطب حسابا سيرا» فقال:
ذلك هو العرض فان من نوفس في الحساب عذاب «فيعرف المجرم من^٣ بسماهم»
كما يعرف الاخيار ههنا بزيهم .

واما الكتب «فاما من اوتي كتابه بمبته فسوف يحاطب حسابا سيرا و
يصلب الي اهلكه مرور^٤» وهو المؤمن السعيد لان كتابه من جنس الاوراق -
العالية «والشحنف المكرمة السرموعة المظهره رباً يدي سفره كرام بشره^٥»
«واما من اوتي كتابه بنسالة^٦» وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس الاوراق -
السفلية والصحايف الحيه القابلة للاختراق كما قال سبحانه: «ان كتاب التجار لفي
سجّين^٧ وما ادرىك ما سجن كتاب مرفوع^٨ ويل^٩ يومئذ للمكذبين» واما الكافر
فلا كتاب له والمنافق سئل عنه اليمان وما اخذ عنه الاسلام وقيل في حقه «انه
كان لا يؤمن بالله العظيم^{١٠} فيدخل فيه المعتزل والمشرک والجاحد ويكون المنافق
في بامته واحداً من هؤلاء ولا ينفع له سورة الا سلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتي كتابه وراه^{١١} ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فتدوه^{١٢} وراه ظهورهم
واشتروا به ممنا قليلا» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراه مظهرك اي: من

٢- من ١٥٤ ي ٤٤١

٤- من ٤٨٠ ي ١٥١٤١٢

٦- من ١٨٣ ي ٩٨٨٧

٨- من ١٨٤ ي ١٠

١- من ٤٨٤ ي ٨

٢- من ١٨٤ ي ٩٨٨٧

٥- من ١٦٦ ي ٢٥

٧- من ١٦٦ ي ٢٢

٩- من ١٨٤ ي ١٨٤

حبث بُذنه فيه في حيونك الدنيا «فبل أرجعوا ورائكم فالتسو نوراً»^{١٠} و هو كناه المنزّل عليه لا كتاب الآعمال فانه حين بُذنه وراء ظهره «من ان لن يحور»^{١١} .
واما الموازين فيجعل فيها الكتب والشعاب كما يوزن ههنا^{١٢} نظار الصّحبة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحتها وفسادها و يستبان صحتها من فاسدها^{١٣} وآخر ما وضع في الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النسي صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملاء الميزان» .

وكفّة ميزان كل واحد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الا لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل الا الشّرك ، ولا بجسمان في ميزان احد، اذ اليقين الدائم كما لا يجامع ضدّه لا يماقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها وبعادها في الكفّة الأخرى ولا يرجع عليها شيء كما يدلّ عليه حديث صاحب السجّاد^{١٤} . واما المشركون «فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً» لان اعمال خيرهم محبولة .

واما الصّراط فهو طريق الحقّ ينشئ عليه الشّرع الا نور و هو ههنا معنى و هي الآخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه»^{١٥} ولا تتبعوا السّبيل فتفرق بكم عن^{١٦} سبيله»

ولما نلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطاً وعن جنبه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التّوحيد الذي سلّكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال ، والشّرك لا قدم له على صراط التّوحيد وله قدم على صراط الوجود والسعطل لا قدم له على صراط الوجود والمرحّد و ان كان فاسقاً لا ينقذ

١٠- من ٤٧ ي ١٦ ١١- من ٤٨ ي ١٤ : السجّات جميع السجّات الى الدهر عند ورد ان رجلاً لم يعمل خيراً وقد نطق يوم بقلية الا الله مخلصاً يوسع في مقابلة نعمة ويسمون سجّلاً من اعمال الصّبر فامر الحديث المتعاقبة وراة عليها المعصية المعادلة
١٢- من ٤٨ ي ١٤ ١٣- من ٤٩ ي ١٥
١٤- من ٤٩ ي ١٥ ١٥- من ٤٩ ي ١٥ ١٦- من ٤٩ ي ١٥

فِي النَّارِ بَلْ يَسْكُ وِ يَسْلُ وِ يَمْدُبْ عَلَى الصَّرَاطِ، وَهُوَ عَلَىٰ مَتْنِ جَهَنَّمَ غَائِبٌ فِيهَا
وَالْكَلَالِيْبُ الَّتِي فِيْهَ بِهَا يَسْكُكُهُمُ اللهُ عَلَيْهِ

ولما كان الصَّرَاطُ فِي النَّارِ وما ثُمَّ "طَرِيقَ إِلَى الْجَنَّةِ" عَلَيْهِ، قَالَ تَعَالَى: «وَأَنْ
مَنْكُمْ إِلَّا» وَارْدَهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ ١ حَتْمًا مَقْضِيًّا» وَهَذِهِ الْكَلَالِيْبُ وَالخَطَاطِيْفُ
وَالْحَسَكُ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ هِيَ تِلْكَ الصُّورُ لِأَعْمَالِ بَنِي آدَمَ» وَهِيَ الْقِيُودُ وَالتَّعَلُّقَاتُ
بِالْأُمُورِ الدُّنْيَا تَمْسِكُهُمْ عَلَى الصَّرَاطِ فَلَا يَنْتَهِيهِمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَلَا يَقْعُونَ فِي النَّارِ حَتَّى
يَدْرِكَهُمُ الشَّقَاقَةُ لَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ فَمَنْ تَجَاوَزَ هَيْهَنَا تَجَاوَزَ اللهُ عَنْهُ وَمَنْ انْظَرِ مَعْرَ
انْظَرِ اللهُ وَمَنْ عَنَى عَنَى اللهُ عَنْهُ وَمَنْ اسْتَقْصَىٰ حَقَّهُ هَيْهَنَا عَنْ عِبَادَةِ اسْتَقْصَىٰ اللهُ حَقَّهُ
مِمَّنْ هُنَاكَ وَمَنْ شَدَّ ٢ عَلَىٰ هَذِهِ الْأَمَّةِ شَدَّ اللهُ عَلَيْهِ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ: إِنَّمَا هِيَ
أَعْمَالُكُمْ زُرْدٌ عَلَيْكُمْ. فَالْتَزَمُوا مَسْكَارِمَ الْأَخْلَاقِ هُوَ غَدَا يُعَامِلُكُمْ بِهَا عَامِلَتُمْ
بِهِ عِبَادَةُ.

وَأَمَّا الْأَعْرَافُ فَهِيَ: سُورٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، «بَابُهَا» فِيهِ الرَّحْمَةُ وَهُوَ مَا يُلِي
مِنَ الْجَنَّةِ «وَعَظَاهِرُهُ» مِنْ قَبْلِ الْعَذَابِ وَهُوَ مَا يُلِيُّ مِنَ النَّارِ، يَكُونُ عَلَيْهِ مِنْ تَسَاوَتْ
كَفَّتْ مِيزَانُهُ فَمَنْ يَنْظُرُونَ بِمِيزَانٍ إِلَى النَّارِ وَبَيْنَ أُخْرَىٰ إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا لَهُمْ رَحِيحَانِ
بِمَا يَدْخُلُهُمْ أَحَدَى الدَّارَيْنِ فَإِذَا دُعُوا إِلَى السَّجُودِ وَهُوَ الَّذِي يَبْتَدِئُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ -
التَّكْلِيفِ فَيَسْجُدُونَ فَيَرْجَحُ مِيزَانُ حَسَنَاتِهِمْ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَوْ جَاءَتْ ذُرَّةٌ لِأَحَدٍ
الْكُفْرَيْنِ لَرَحِحَتْ بِهَا فَيُطْعَمُونَ فِي كَرَمِ اللهِ وَعَدْلِهِ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ لِكَلِمَةِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا

١- س ٥٦٩ ج ٢

٢- وَمَنْ شَدَّ عَلَى هَذِهِ الْأَمَّةِ شَدَّ اللهُ عَلَيْهِ، مِنْ سَفَاطِ الطَّبَرِيِّ: «مَنْ شَدَّ عَلَى هَذِهِ الْأَمَّةِ مَرَّاهُ عَلَيْهِ» وَالظَّاهِرُ
أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ بَيْنَ مَرَّاهِ السَّجْدِ.

٣- سُورَةُ ٥٧ آيَةُ ١٢

٤- لِيُصْعَقَ السَّجْدُ وَهُوَ مَا يُلِيُّ الْحَقَّ وَمَا يُلِيُّ النَّارَ عَلَيْهِ.

الله عناية بصاحبها لقول الله فيهم : «وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الآيات .

وأما ذبح الموت فإن الله يظهره يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتي يحيى عليه السلام وببده الشفرة فيضحه ويذبحه وينادى منادياً أهل الجنة «خلود» بلا موت وبأهل النار «خلود» بلا موت .

وليس من النار في ذلك الوقت إلا الذين هم أهلها و ذلك يوم الحسرة و اشما سمي بها لأنه حسر للجميع اى ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فاما أهل الجنة اذ رأوا الموت سرّوا سروراً عظيماً يقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال النبي «صلى الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

وأما أهل النار إذا صرّوا يزعرونه يقولون : «لقد كنت شر» وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون له عسى ان تبتنا فنسريح ممّا نحن فيه، ثم تغلق ابواب النار غلقاً لا يفتّح بعده وينطبق على أهلها ويدخل بعضها على بعض ليعظم الضغامة على أهلها فيها ويرجع أسفلها أعلاها وأسفلها ، ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كان تحتها النار العظيمة ويغلي كغلي الحميم^١ فيدور بمن فيها علواً وسفلاً «كلما خبت زدهم سميراً» بتبديل الجلود .

وأما الأدبة فهي لأهل الجنة وفيها درة مكنة بيضاء نقية منها ، ياكلون و في

ذلك الوقت يجتمع اهل النار في منبذة فاهل الجنة في السآد و اهل النار في المنادب و طعامهم في البآدبة زيادة كبالدون لمناسبة الحيوة التي في عصر الباء للحيوان - البحري* والكبد ايضا بيت الدم و هو 'مركب' الحيوة لمكان الروح الحيواني فهو بشارة لاهل الجنة بقاء الحيوة ابدا و طعام هؤلاء في المنبذة طحال الثور و الطحال بيت النوسخ يجتمع فيه اوساخ البدن و ما يعطيه الكبد من الدم الفاسد و الثور حيوان نراي 'طبعة البرد و اليبس و الارض محمولة على' قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء اهل النار اخذ مناسب لما في الطحال من - الدماء موبقة لا يموتون و لما فيه من اوساخ البدن لا يحيون فيورثهم اكله سقما و مرضا و يؤسا ثم يدخل اهل النار ، النار و اهل الجنة الجنة «فما هم منها بمخرجين»^٨

الاشراق الخامس عشر



في كيفية خلود اهل النار الذين هم اهلها بها

هذه مسألة عويصة* و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل تستمر مدة العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بداءة الشتاء فينتهي العذاب فبهم الى اجل مسمى مع انقائهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ماكون الى مالا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملاوها .

والا* قول الحكيمية دالة على ان 'ان' اقصر لا يدوم' على 'طبيعة' وان لكل موجود

٨- فرمعي السج: «لا يموتون سورتهم الفاء» وهو غلط فاحش و كذا في النسخة المطبوعة في ١٢٦٨ هـ .

٩- ص ٩١٤ ي ٤٨

غاية يصل إليها يوماً وإن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه :
«عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء» .

وعندنا أيضاً أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها داية بأهلها ، كما
أن الجنة ونعيمها وخيراتها داية بأهلها إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر .
وانت تعلم : أن نظام الدنيا لا يصلح إلا بنفوس غليظة وقلوب قاسية ولو كان
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خائفة لا تخطئ النظام بعدم
العاملين بمعارضة هذه الدار من النفوس الغيلاط كالتفراغة والدجاجلة والنفوس
السكارة كشياطين الإنس والنفوس البهيمة كحيلة الكفار .

وفي الحديث الرباني : «إني جعلت مصيبة آدم سبباً لصدارة العالم» قال
سبحانه : «ولو شئنا لآتيناه كل نفس هديها ولكن حق القول مني لا ملئ»
جهنم من الجنة والناس اجمعين

فكونها على طبقة واحدة يناهض الحكمة لا هنال ساير المثلقات السمكة في
مكن الآمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل ويخلقوا أكثر مراتب هذا العالم
عن أربابها فلا يتشقى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنيئة المحتاج إليها في
هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلم والحجاب ويسمى بها أهل البدعة والفسوة
المبتعدون عن دار الكرامة والمجبة والنور .

فوجب في الحكمة الحنن التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في -
الموت والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه التلازم النافذ في قدره -
الحكم بوجود السعداء والأشقياء جميعاً فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء
الهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها عايات طبيعية ومنازل ذاتية والأمر

الذائبة التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها بكون ملازمة لذينة ؛ و أن
ونفس المفارقة عنها امداً بعداً ؛ والجيلونة عن السكون إليها والاستقرار لها زماناً
مديداً ؛ كما قال تعالى : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» والله منجّل بجميع -
الاسماء في جميع المقامات وال مراتب فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي
الحديث «لولا أن تذنبون لمذهبكم وجاء بغوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين : يدخل اهل الدارين فيها السعداء بفصل الله و اهل -
النار بعدل الله و يزلون فيها بالاعمال و يغفنون فيها بالبيات فيأخذ الآلم حراء
العقوبة موازياً لمدة العمر في السرك في الدنيا فاذا فرغ الآمد جعل لهم نجماً في
الدار التي يحشون فيها بحيث اتهم لو دخلوا الجنة نالوا العدم موافقة الطبع الذي
جيلوا عليه فهم يتكذّبون بما هم فيه من دار و زمهرير وما فيها من لذع الحيات
والمعارب كما يلد اهل الجنة بالظلال والنور و لم * الحسان من الحور لان طباعهم
يتنقى ذلك ، الا ترى الخلل على طبيعة يتضرر مريح السور و بلد بالشئ
والمحرور من الانسان بتأثم بربع المسك بالندبات ناعمة للبلابم والالام لعدمه
ونقل في الفتوحات المكية : في بعض اهل الكشف قال : «انهم يخرجون الى
الجنة حتى لا يبني فيها احد» من الناس السنة و يسمى ابوابها تصطفق و ينبعث في
قعرها «الجرجير» و يطلق انه لها اهلاً «سلاها» -

١- بي ٢٢٤ ي ٥٣

٢- وهو انكار المكاشف ابن العربي من اخوة اهل الكسار كتاب حصص الحكم والنسخ المعارف صفوة القلوب

٣- ولهم الحسان من الحور

٤- قدم جامعة المكة ط ١٧٨٨ م ١٧٨٨ ج ١ ص ١٧٦، ١٧٧

قال القيصرى فى شرحه^١ للمقصود : و اعلم ان من اكسخت عينه بنور الحق يعلم ان العالم بأسره عبادة لله وليس لهم وجود و سعة و فعل " الا بالله و قوله وقوته و كلهم محتاجون الى رحمة و هو الرحمن الرحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابداً و ليس ذلك المقدر من العذاب "ايضا الا "لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يداب الذهب و العرصة بالنار لا جـلـ الخالص مما سكره و بنقص عياده فهو مشتمن لعين اللطف كما قيل :

و تعذيبكم عذاب و سحقكم رضى و فلعنكم وسى و جوركم عدل *^٢

١- شرح القيصرى على مسمى الحكم ط ١١٨٢ هـ ق ص ٢٤٦ : ان العبد المودى و يدبر هذا الصنف فى العبد الاسمايلى ايق ص ٢٢٨ و الشيخ العارف : ابن العربي يسمى فى اعمال هذه الفواصع الى ما فيها من الرحمة العبدانية و هى من المملكات المفسدة بالشفة لا بد من بقاء وجود العبد و ما جـك فى الكتاب الا لى انواع العذاب فى الدنيا و ما جـك من العذاب فى الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادم عالمى الى ما حفظه .

* - اناس يدعى هؤلاء العذاب و طوبى لكفار و عابدين على العصف العارف للحرير و الشيخ الاكبر ابن العربي و آياته و عداة استقلال المصنف و معلومته على انقطاع العذاب يرجع الى الصنفين :

الاول : ان طرفة لنوحيد اى العبد الذى اثنى فطر الناس عليها اصل ثابت فى السعيا و الاشياء و العورة العذبة لا يزول بطريق الفسق و الكفر و الكفر و المسق صنفان عرضيان بالنسبة الى الطرفة الاولى و المقام الذى اذا خلل تطلب على الصفة العرفية المستوجبة للعذاب و ان هذا اشار استادنا^٣ مشافهة العظام .

حلفان همه بطرفت نوحيد زاندايد
ابن شوكه طرعى شعرو طرعى يزول
ان رحمتك آمدند برجهت روزنطق
ان شمس سر عشق كه حيران كند عيول

اصل لعننى لعنوا نادو بعننى است
فهر بر وى چيون عيوى از غشاست

الثانى اى ارجعة القواسمة و سمى كراش و سكت على شبهة و مفضل الرحمة الرحمانية فليتها على النصب و سطر الكفار من النار برد طيه ان عبدة العذاب فى الكفار اى جوهرى و طيبة تالوة عاصلة من تكرر الحق و الطهور و لهذا كانت حرمتها لكفار فى الآخرة الى الصورة المولدة المولدة حرمة دورية و اذا لم تكن لهم الحركة المستعجلة لاحتالة يلقون فى النار التى رست فى باطن وجودهم انهيته الفردية و الصورة الهيبة ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى بطور عليها العذاب على الدوام و يجند عليها الصورة المولدة

٤١٥ - آنا محمد رضا قدس سره . رضى

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف^١ «ان من الاحوال التي فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى^٢ : «وقضى ربك الا نعبثوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية»^٣ وقد سبق من القول بان جميع الحركات والاقتالات في ذوات الطائيع والنفس الى الله وبالله وفي سبيل الله والا لسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه ، واما بحسب اختياره و هو اه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قربا وعلى سلوكه الجلي سعيًا و إيمانًا و هروثة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المحتوم على قلوبهم العتمة البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئًا

ازلا و ابداً و لانه وجودهم ذوق النار والانفاس هي العذاب و يؤده قوله تعالى: «اخلف هؤلاء النار ولا ياتي»^٤ و هؤلاء للجهنم ولا ياتي» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شيء حتى لكاد وعدا لا تافي يوم العذاب لانه المحبسون في النار والسيئة التي اهل الجنة المولون وهذا من صفات الرحمة على العاصي .

واعلم انه لا بد لمرآة اهل النار لاحارها ولا تخلص لان المحرقة هي الاخرة مستكف بقائه وعبء ذاته «الاصوات في الاخرة» حتى يظلم من النار فلا يحسن اي لا يصل السعادة والنعمة في حرام على وانظر الرحمة .

والله سبحانه العظمة العبد قد رجع في هذا القول في رسالة العرشه التي صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذي لا يخ لي بما اما مشغل به من الرضاينة العظمة والنعمة ان تاراجحهم ليست مدار نعم و اما هي موضع الالم والحن وفيها العذاب الدائم... ولبس هناك موضع راحة وراحة والنعمة...» رسالت العرشه خاتمة ١٢١٥ هـ ق ١٢٥

ومما ذكرناه ظهر ان حاجتي في هذا الكلام وانقطاع العذاب و ضرورته عندا نموه رحمتي في حال وما اهل الله بهام سلطان والبيع في احوال هذه المسائل بصورة الكتاب والسنة والفراش العظمة والخطاب الذوقية والله يقول الحق وهو هادي السبيل

١- دهر العبد الكامل سفر القدس الشريف

٢- س ٤١٧ ج ٢

من حنانيق الدين ولا له قوة الوصول إلى عالم البقين «ولو علم الله» فيهم خيرا لا سمعهم» وإنما العرس في وجوده حرانة الدنيا وماله في الآخرة من نصيب واثما له المشى في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويمذب كعذابها وينعم كنعيمها وإن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة المتطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لا تحرافه عما فطر عليه و هو به إلى الهاوية التي يقابل الهويّة فيقتر نزوله في مياوي الجحيم يكون عذاب اليم إلا الرحمة واسعة والفطرة باقية والالام دالة على وجود جوهر أصلي مقاسوم لها والتفاضل بين المتضادين لا يكون دائما ولا أكثرية لما حقق في محله، فلا محالة يؤل اما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص لكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب وقال تعالى: «لا يموت فيها ولا يحيى» أي لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حياة السعداء والعقلاء.

رسالة استدله على ذلك في التفرجات السكية قوله تعالى: «اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون» وما ورد في الحديث الثموي من قوله صلى الله عليه وآله: «ولم يبق في النار الا امرؤ مهمل» الذين يهمل أهلها في ذلك لأن اشد العذاب على أحد معارفة ولله الذي الله فارق النار أهلها لتعذبوا باغتراءهم عما ارسلوا له، وإن الله تعالى قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموعظ*
و ذكر فيها^٨ أيضا فعمرت الدار وإن سبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥- من ١٨ ي ٢٢

٦- من ٤٩ ي ٧١

٧- من ٢٢ ي ٢٥٩

* قال في الاستيعاب: «هذا استدلال صحيح» واستدل به على اشتراط العذاب وملابسة النار للتفكير بما هو اصعبها

ذكر ابن العربي والاسعدي طبعه من ٢٥٣ شعرا لنفس

٨- التفرجات السكية ج ٢ ط ١٢٧٢، في نوافل من ٢٤٥، ٢٤٦.

وقد وجدنا في نفوسنا من جيل^١ على الرحمة بحيث لو ممكنه الله في خلفه^٢ لا زال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاء هذه الصفة و معطى الكمال حق^٣ به وما يح هذه الصفة «انا» و «امثالي» و نحن عباد مخلوقون اصحاب امواء و اغراض ولا شك^٤ انه ارحم بخلفه منا .

وقد قال عن نفسه جل^٥ علاؤه «انه ارحم الراحمين^٦» قلا شك^٧ انه ارحم منا بخلفه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة^٨ وقد قام دليل العقلي على^٩ «ان الباري لا يغمه الطاعات ولا يضره السفاهات» وان كل^{١٠} شيء جار فضائه و قد ذكره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يشرمد العذاب عليهم^{١١} و جاء في الحديث: «وآخر من يشفع^{١٢} هو ارحم الراحمين» فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق^{١٣} و صدق و كلام اهل السكاسة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة^{١٤} من وجه آخر «فمن كان من انشعب^{١٥} رحمة لا ولياته في شدة نعمته^{١٦} واشتدت قسوته^{١٧} لا عدائه في^{١٨} سعة رحمته» .

مركز تحقيق كاتيب نور محمد

١- من ١١٢ ي ٦٤ .

٢- واعلم ان ترسيب العذاب انما هو على الصور البينات وهذا السر امر بهي طبعي بطير ترسيب على الطيور على غواب الاثر مثل اجرائ الصبار، وذا الماء وحركة المعادن التي كسالتها بالنفس من نساء الله و بغيره

٣- هذا ما افادته القولي النوالي وليس اهل الكنتف واليمن على مله السلام و قد شرحنا كلمة في شرح معاني القسرين

٤- مثله مخلوق الكفار و انقطاع العذاب منه لا لانهم اعدوا العقوبة والآثار الواردة من حيلة ترحي عليهم السلام وقد علم من هذا القول المصعب الملائمة . وشرمد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بناء الكفار في النار و عدم انقطاع العذاب وتجميعه من الكفر لان قول العبدان وسخا للحق والملكات الحاصلة من تكرار الاعمال السيئة

حق

الشاهد الثالث

في الإشارة إلى العوالم الثلاثة: دار الدنيا و دار الحساب والجزاء
و دار القرار بقول مسأله
و فيه إشارات:

٣٠ الاشارة الأولى

في حصر العوالم على كثرها في ثلاث نشآت

قد اشرنا سابقاً الى ان الموجود إما محسوس او مخيل او معقول و لكل منها
نشأة و عالم فعال المحسوسات هي الدنيا و هي دار الحركات والاستحالات و كل ما
فيها فهو لا محالة امر متجدد فالوجود يستحيل الكون لا يلحق آخره أو له ولا يستمر
اوله الى آخره و عالم الصور الباطنة يجدو حدو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور
الطيفة والمؤذية الا انها اشده الدابة و اعلما من هذه الاشياء لانها الطيف و اقوى
فهي ينقسم الى احة السعداء و جحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحض فهي عالم
الوحدة والجمع فكل كثره تصل هناك فتسجل لشدة وحدته و كل قلل وفيه بلاشي

والحركات الحرة و الحركات الذاتية اذا وجدت متباعدة و المتحركة اصله في النفس بحيث صارت حادثة
في حيز النفس لا يتحول الا من الوجود الى ما وصفه من طبع وجوده فالتى يتولد النفس .

٣١ في حاشية نسخة «دعاء» التي كتبت من زمان جيوه المصنف العلامة فده : واما بطر في ظاهر الامر : ان من
ما ذكرناه اولاً من قوام الايام على اهل النار و سائر هؤلاء المكائيس معالمة لا يتم حكموا بانقطاع العذاب
منهم لكن البقاء بالنفس معالمة في سائر احوالهم فستبطل لعدم المسافات من عدم انقطاع العذاب عن اهل
النار و سائر المقامات من كل واحد من اهلها منته دام طم

من تلوؤضياته وبورشته يحشر اليه الساقون المشرَّبون لتناء البئهم وتحفتهم بالوجود
الحفاني دون اصحاب اليسن المشغلين بمطالعة مطاهر الصفات والاسماء لبقاء المفاهيم
الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيدون^١ لسحبته الشهوات فهم النازلون الى^٢ مهوى الطبيعة
ودركة الهوى^٣ واقفاعدون مع حزب الشيعة^٤ «حول جهنم جثيتا^٥» .

الاشراق الثاني

في الاشارة الى^١ مجيئنا الى^٢ هذه الدار

و نميّن حدثها و حد مافوقها

اعلم اننا من ذلك العالم جئنا الى^١ هذا العالم و حدث^٢ من فوق ذلك البروج تحت
فلك المستقيم .

و حدث^٣ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سُدرة المنهى»^٤ عدها جنة
الساوي^٥ « الى^٦ تحت مرتبة الظلم و هو العفل الكلي و سَجَبْنَا من ذلك العالم انما هو
من جثتائه التي هي حظيرة العدى و هي فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عبل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنة هي دار
جزاء المحسنين و في الحديث «الا حسان ان شعبه الله كائنك تراه»^٧ .

واما دار الاثقياء فهي في طبقات الجحيم و اسفلها تحت سبعة^٨ ابحشر مطيئة
كما ورد في بعض الآثار .

واعلم ان^٩ مجيئنا من ذلك العالم ليس على^{١٠} نوع دهابنا اليه والفرق بينهما على

١- المفسدون بمحنة الشهوات ... ذلك ... ٢- من ١٩٠٩ ي ٦٩ ٣- من ١٩٠٢ ي ١٥٢ ٤- ١٥٢٤

٥- والفرق بين^٦ حساب وراسد الاسرار وضمن حقا الحديث ومذكر كرام في شرحنا على المشقة الصغرى ط
٧- ١٢٨٨ ي ٢١٥٢٣٦٤ ٨- ١٢٨٨ ي ٢١٥٢٣٦٤ ٩- ١٢٨٨ ي ٢١٥٢٣٦٤ ١٠- ١٢٨٨ ي ٢١٥٢٣٦٤

لنحو الفرق بين القوة والفعل والمجبل والمتمثل فان محيياً الى هذا العالم للتنجس والتطهير «ليخصاصه الذين آمنوا» و«يمحق الكافرين» .

وقد مر ان نوع الانسان متفق في البداية و مختلف في النهاية ففي المجيء الى ههنا اتفق الحسن والمسي و اما في الذهاب فمن احسن عمله عالي جنة الاعمال او جنة الصفات و اما من اساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى اما الى الهاوية او تحت جهنم الطغيعة «مادامت السماوات والارض الا ما شاء الله ان وبك فعال» لما يريد ٢ .

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها .
فعلهم : اذ البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكشهم اليوم محبسون تحت الطبع ، مقيدون تحت قيد العمل الذي يذره العمل السياسي العقلي الذي جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطبيعة والعمل العملي من درجات الجنان والصور الحسان و يطمسوا بذكر الله و يستغفروا بانوار المفكوت و بتلك الاستغناء ينشئ لهم طريق الصراط «يسعى نورهم» بين ايديهم و بايمانهم فيتوجهون من مقارهم الى الحضرة الربوبية لغلاصهم من محابس البرازخ «فاذا هم من الا جذات الى ربهم يسلمون» ٣ .

الاشراق الثالث

في ملاقات الملائكة (في موافاة الملائكة. د،ط)

قد مر ان كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذا العالم يلتقاء ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس في قبور البرازخ ،

فهي ان كانت مؤمنة^١ فتح لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتح لها باب من النار الى^٢ قبرها .

والنفوس في هذه القبور واجدون للثلاث والالام التي يستصحبها الصّور
الحاصلة لهم من العلم والعمل في الخير والشر^٣ و يصير فيها محكمة ذاتية منيرة .

فحال النفوس في هذه القبور كحال النطفة في الرحم والبذر في الارض ينبت
فيها و يشر على^٤ ما في اصلها حائل من ظهير ايها حتى اتصلت بها القوة الالهية سرافيل^٥
صار حكمها و حالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستبقنا^٦ بوجود الثلاث^٧
ومعاينتها كذلك يجذالكافر عذبا^٨ بسعاية الصور المكروهة على^٩ طبق علمه و عمله
في هذا العالم .

الاشراق السرايع

في ان الملائكة تسوقون العباد الى^١ منازل الرحمة
او العذاب كما قال تعالى «وجاءت كل^٢
نفس معها سائق وشهيد^٣»

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة^١ الدنيا . و هي عالم الطبيعيات والبرزخ و
هو عالم الشمس والاخرة و هي عالم الارواح المطلقة . و حميئة^٢ الانسان في مبادئ
تكونتها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لكونه قبل هوام وجوده في كتم الخفاء في
مجموع ادراكاتها الحية والخيالية والعقلية التي بكل واحد منها يدرك عالما من
هذه العوالم .

١- ان كان له مؤمنة شمت و في كانت كافرا عذب . .. قال - داط

٢- شامعا موحدا للثلاث ... داط ٣- من ق ١٥٠ ص ٢

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حليماً ومحسوساً ومُخْرِجاً فيه الى الفعل ملائكة يسمى هي الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لانها للمبغضين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحبس الباطني فيصير ذا تذكروا حفظ واسترجاع ويحدث في باطنه ملكات و اخلاقي "حسنة" او قبيحة و لكل منها ملائكة هي كتبة الاعمال الا ان كتاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين فاذا تجاوز عن حجب هذه الصفات والتعلقات يصبر مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة يكتبون كتاباتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحرير والتقليل انما شأنهم مجرد الشهادة لبرائتهم عن التجرد والانتقال فيشهدون كتاب البرار كما قال: «كتاب البرار لئى عليين^٢ وما ادراك ما عليون، كتاب مرقوم^٣ يشهد البغويون»

الاشراق الخامس

في مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق في الجنة و فريق في السعير و فريق في جوار الله وحضرته «في مقعد صدق عند مليك مقتدر»^٤

قد علم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس في الاخرة ثلاثة وان كان كل منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والا انسان حقيق جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١- نصير و تذكر ... داء

٢- سورة البراءة ١١١ : ٢١٤٠ : كشاف : ان كتاب البرار

٣- سورة الفجر ٢٥ : ٢٥

في الكرامات

فمن غلبت عليه جهة الحس^١ وعشق المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتمدّب بفقدان المحسوس لمقدان الآلات الحسية وفواتها فهو اليأس عصاة و رهين عذاب اليم لأن هذه الحسيات الذنوبية لا حقيقة لها باقية وإنما هي أمور سائلة زائلة مسخيلة شأنها الذوبان والاستحالة بنار الطبيعة فمن عشقها واعتاد بها فقد عشق امرأ مستحيلًا و طلب شيئًا باطلاً ، فحال كحال من رأى في منامه صورة استحسها وعشقتها فإذا استيقظ من لومه لم يبق منها أثر غير الألم والحسرة أو كمن ركب على سفينة في بحر أنجمت تلك السفينة من ماء ذلك البحر لبرودة الشتاء فكان معتمدًا عليها سائرًا بها ، في اكتاف البحر مقترًا بالعتادها ودوامها مدته^٢ يسيرة جاهلاً بالعاقبة وبأنها سيضمحل^٣ و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه أصلها وطبيعتها وهكذا البدن وآلاته الحسية فأنشأها كالسفينة وآلاتها هي جارية في بحر الهوى^٤ و ينقد من أجزائها فإذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها المحازات واضمحلت وانحلّت التركيب ذوبان الجمد و انمحلال الثلج بحرارة ارتفاع الشمس ، أو اذ الصيف ولا نجاه إلا لمن تعلم السباحة في الماء أو ركب سفينة الشجاء^٥ فإن هذه سفينة الهلاك .

فإن أهل الشجاء أما علماء قادرين على الساحة في ماء الحياة ، وأما متعلّمون من أهل التقليد محمولون على سفاين الأعداء ذوات الواسع و دسّر كسفينة نوح و سفينة أهل البيت عليهم السلام^٦ فمن لم يكن عالماً ولا متعلماً فسيبيله الهلاك في بحر الدنيا وجحيم الآخرة «اغرقوا فادخلوا»^٧ نارا .

فقد انكشف : أن هذا البحر سينقلب يوم القيامة نارا متحرقة و من غلب عليه

١- ورد في الصحاح المصبرة عن طريق العامة والكثرة المعصدة والحقائق السخنة من طريقة أصحاب الامامية والاشاعرة الاندماشربة : «أهل أعلى من كسبه نوح من وكبها من ومن لطف منها ذلك» .

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنة والردى والديار الآخرة نطقاً عن هذه اللغات العاجلة فمآله إلى دار السلامة والدخول في أسواق الجنان والآمن من عذاب النيران .

ومن غلب عليه إدراك الآمور الإلهية والتشويق إلى الآخرة بالعمليات والتجرد عن الجسمانيات فمآله إلى الخراط في سلك أهل الملكوت بل القيام في صفته أعالي المهيمين إذا كانت غايده الحقة منادية إلى الكشف التام، مشفوعة بالرهبة الحميمي والشيئة الخالصة عما يشغل سره عن جانب العدم .

وهذه غايته ما يصل إليه البشر لمؤنة سلوكه العروجي على أصراط التوحيد فآية نفس جسدت المناقب العلمية وهي معرفة الله و أسمائه و أفعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب الملية وهي تسخير القوى الشهوية والعصية والآدراكه المسمكة بالمعادلة ، فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رئاسة الأفران فقد خسر خسراً مريباً .

وبين هذين الطرفين طبقت كثيرة من الأساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب بحمله .

الاشراق السادس

في ان الحوادث الاخروية كيف
توحد بلا مادية

نم لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورتها و احرامها واشكالها وهيئاتها وجناتها و انهارها او جحيمها وحسبها و زقلمها و حياتها و غفارها .

هل لها مادة تقبل تلك الصور والهيئات أم لا؟ فإن كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مغارقة عن عالم المواد والأجسام

فقول : نعم إن تلك الصور الأخرى أمر يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية إلا أنها يمتاز عن هذه بأن هذه نافضة يحتاج إلى فاعل مبين يكملها على سبيل الشربة شيئاً فشيئاً ، لأنها في عالم الحركات والاتعافات وأما تلك القوة هي نفسانية مستكملة بذاتها ويعملها الذائبة فإذا زالت عنها الصور فهي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجته إلى تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه السواد .

أولاً نرى^١ محل السواد إذا زالت عنه صورة السواد فيحتاج في استرجاعها إلى عقل جديد مبينة عن ذاته .

حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

كل مولود يكون الطيف جواراً واشد قريباً إلى الروحانية فأنها يكون اشرف صورة وأسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل .
مثال ذلك الماء فإنه يكون جواراً للطيف من جوار الشراب صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال أسرع ، وانواء لكونه الطيف منها يقول الأَصَوَاتِ والروائح والأشكال أقبل منها لما يتبللته ثم الأرواح الحيوانية والألوان الحسية لكونها الطيف من تلك المذكورات أولاً فهي تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مثله فهذا باب من المعرفة لا هل إلا احصاء يمكن لهمولوج إلى ملكوت الآخرة والباقى في عقله عن هذا .

١- من نسخة ليد و آي : أولاً نرى^١ إن محل السواد .

وذلك لأن لجواهر النفوس مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة وأدائها مرتبة في اللطافة وهي أشد بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأشياء .
ولهذا يقبل النفس رسوم سائر المحسوسات والتمثيلات والمعقولات عند كونها في مراتب أنوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية ويقدر الإنسان أن يستحضر في قوته التخيلية من السمكات مالا يقدر أن يستحضرها في قوته حية لأن تلك القوة روحانية في عالم الغيب وهذه حسافية في عالم الشهادة فيتدرك محسوساتها في مواد جسمانية من خارج وهي بصورها ويستحضرها من داخل وغيب وعالم الغيب افسح مجالها أبسط فهذه القوة الخيالية بنزلة كثوة إلى عالم الغيب كما أن الحواس بنزلة الكوى والرواشن إلى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحركة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة عياناً والأفلاك الصور أشد جلاءً وأكثر ظهوراً وأقوى وجوداً من هذه الحيات المحسوسة في المواد الكثيفة المنظمة وهكذا قياس القوة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها إلى ما يقبلها من رسوم أنوار العقلية فإن العقل الهولاني كونه الطيف المواد على الإطلاق يكون قياس الصورة العملية وسرعة أفعاله عنها وانحداره معها هذا القياس فإن الإنسان إذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر أن يتصور في عقله ذواتاً عقلية محرمة ويستحضرها متى شاء إلا أنه مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحية لا يمكنه أن يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنية التلهم إلا أن يكون في قوة منفله وسعة نشأته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالأنبياء الكاملين ، و

١- في بعض النسخ ومن جعلها السجدة المطبوعة : أعيانها وروحها وسو من النسخ

٢- وأعلم أن ما ذكره الله في هذا المقام من النفس مباحث الحكمة وسنقره في هذا المسألة في حاشيتنا بما لا مزيد عليه .

شرب" من الأولياء والصديقين «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليله -
المعراج و سائر الأوقات انتهى كان يشاهد فيها الآخرة و احوالها كفاً •

الاشراق السابع

في كيفية تحسُّم الأعمال^١ ونصوات السَّيِّئَات
يَوْمَ الْآخِرَةِ

ان لكل صفة راسخة او ملكة تنسابية ظهوراً خاصاً هي كل موطن و نشأة فقد
يكون لصورة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة .

اولاً نرى^٢ : ان صورة الجسم الرطب مثلاً كالسَّاء مني فعلت هي جسم قابل
للمطلوبة قبلتها فصار رطباً مثله ومني فعلت في مادته اخرى كالقوة الحيثية او الحيالية
وانفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلاً ولم يصير رطباً مثله ، بل قبلت مثلاً فلها اثر^٣
في نشأة اخرى غير انهما في النشأة الاولى
وكذا قيلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرطوبة هي الصورة

• وكان صلوات الله عليه يحضيه بالوجود حقيقة ذلك يساعد جميع الحواس في رسوده ومزاج اهل تمام
الحناس وكمال الاشياء و هو الروح النوارى ووجوده يوم النشأة الكبرى و هو صلوات الله عليه بعد الاقبال
يشاهد الآخرة و احوالها دائماً لا في بعض الاوقات الا ان اطاره عليه السلام هذا المقام الناس يكون في بعض
الاصوات والى ما ذكرنا صرح الشيخ المفيد الكاشاني لا سال الدين الرواسي الوحي و اشار الى ان رسود
النفس وراية الوجود معاً له لا حال له .

صد قامت خود الزاو كشته ديدان
اي ديدانه تا قيامت راه چش
گه در محسوس حس را پرسود كسي
زانكه حل شد ذو مایش حل شد
دستمن هر حس را شرط است اي
هذي كرده عشق را بس جمال

راة تا قيامت آمد در هر حال
در قيامت راه حس پرسود است
بنا زمان جمال ديدان حس
پس معده حس قامت رسود كسي
بس قيامت شد حس را شرط است اي
عشق كرده عشق را بس جمال

٢- في بعض النسخ : هي كلمة تحسُّم الاحوال ..

العقلية الكلية^١.

فانظر حكم تفاوت الشئان في ماعية واحده ومن عليها حال كل ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفي للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعده عليه فكل من له تحدث في العلم يجب ان يتأمل في الصفات النفسانية و كنهه منشأاتها لا لاثار والا فعال الظاهرة ليجعل ذلك درية^٢ للوصول الى كيفية استيعاب بعض الملكات لا لاثار الخصوصية في الآخرة .

فكما ان شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و كسختن بدنه و احتران مواده والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الاثار من صفات الاحسام المادية وقد صارت نتائجها في هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها في نشأة ثانية « نار » موقدة تطلع فيها على الاقدية^٣ فاحترت صاحبها كما يلزمهاهاها عند شدة ظهورها شراً بان العتروى والادراج و اضطراب الاعضاء و ربما يؤدي الى الامراض الشديدة و ربما يموت صاحبها عتلاً .

الأثر في التسليم
في تعيين محل الاسلام والذات في الدنيا والآخرة
لبنكشف لدوى البصيرة : ان المحشور في القيامة
اي شيء من الانسان

اعلم ان الجوارح والاعضاء يستعذب جميع ما يطره عليها من انواع الالام ولهذا

١- اي الصورة الكلية من الماء وصور عقل سر لمدام فاما جميع جميع ارادة لان مستطاع احتضنه كل الانسان ولا يشذ عن حيطه وجودها التسمي الكلي شيء من ارادة النساء الواحدة في العوالم
٢- عقل مرله تخلص .. هكذا واحدا من التسع المبيرة

سمي عذاباً لا لها يسعده كما يستمتع ذلك خزانة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذراً بامعافيا بل ربما كان مسعداً كالسدة والربانية واهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للاقتحام من النفس التي كانت تحكم عليها و منحها نعمة الامانة والاعلام بحلف عليها بما يراه في ملكها و موضع نصرها وبما ينقل اليه المدركات من الحواس والاشاعر وكذا النفس الناطقة التي هي محل المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والاخرة لا حقد لها في الشقاء ، لا ثمة ليس من عالم الشقاء ، الا ان الله ركنها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة ، وليس للناطقة الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الدلول المرغاض وان ابى فهي الدابة الجشوح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرت عليه و جشت واخذت بينا و شمالاً و أمراً و نفيطاً لنوء رأسها .

فادانكشف هذا ، فقد علم ان المنطق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوضع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابته اذا جشحت و حرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها المشي عليه

مركز تحقيق كافي في علوم ديني

الا نرى : ان الحدود الشرعة في الزنا والسرقه والثرية انما محلها النفس .. الحيوانية و هي التي يحس نالم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الالم بالنفس الحساسة السجلة .

واما النفس الناطقة فهي على شرفها مع عالها في سعادتها دائمة و هي معوجة من روح الله وليس هي موجودة في اكثر الناس

واما الحيوانية فلا يدخل منها اسوان سواء كان سيدها فكانت سليمة مطبوعة ذلولة او تنفرت فكانت جموحة غائبة فالطبعة يسرح يوم الاخرة في مسارات الجنان

والعافية تعاف حتى يصير متفاداً .

واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا الشيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبوحة لله سبحانه مطيعة دائماً لما يفوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا فيتخيّل الانسان ان العضو ياتلم لا حساسه في نفسه بالاالم وليس كما تخيله انما هو التاتلم بما نحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا نرى ان المريض اذا قام وهو حي والحس عند موجود والجرح الذي ياتلم به في يقطنه موجود في العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فماعد خبر فاذا استيقظ المريض اي : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاوجاع والالام فان بى في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مغرعة فياتلم او في رؤيا حسنة ملذذة فيتنعم فيستل مع النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخره فتنبه بنا قلناه وبصر بما نورثاه ٢ .



الاشراق التاسع

في حشر باقى الحيوانات
مرحمتك يا بزرگوار

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشركل شىء الى ما بدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الاجساد الى الاجساد وحشر النفوس الى النفوس . وقد وضع الخلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة والروايات فيه مختلفة والحق في ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت في بعضها درجة فوق درجة النفوس ٣

١- فلذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... فاعلم ان وعظمت اكثر السجح الموحدة

٢- واليه انشأ على عليه السلام : رحمة الله ارحم من ارحم والى اين و الى اين و قال بضا : رحمة الله ارحم

عرف ندره ولم يمدد طوت ٣- فوق درجة النفس الحساسة وهي النفس المتغلبة

الحساسة وهي النفوس المتحيلة بالفعل أي: المتذكّرة لما بنصورها فلا يبعد القول بحشرها إلى بعض البرازخ واما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية إلى ربّها نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول في انولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الاشجار كما مرّ في مباحث الصور والمفارقة وحشر المغلّدين والاشباح إلى ما يحشر اليه الانثى والمجنهون شبه حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها والى مثله اشير في قوله تعالى: «وحشر لليسان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون» .

و قوله تعالى: «والطير محشورة كلّ كلّ او اب» .

الاشراق العاشر

في انّ للالسان تنوعاً في بامله هيئاً
كما في ظاهره يوم الآخرة

اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متحلياً للقلوب فتتويع الظواهر لتجليه و ان تنوع الظاهر في الالسان عن النجلى الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الطبائع ليس

(١) لشبه حشر القوى ... وخط ... آق

(٢) من ٢٢٧ ي ١٧

(٣) من ٢٢٨ ي ١٨

(٤) يريد ان يات نوع الانسان من جهة الملة القاملية وان يرجع التنوع الماطي من جهة الرىحيات البعد والامور الثابتة .

في النسخة الوحيدة مبدأ : يسوع الظاهر لتجليه وان نوع الحوائط في الانسان ...

غير التوَّع وفي الآخره يكون باطن الانسان ثابتاً ، فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفى ، ويكون باطنه عين ظاهره في الآخره ، فيكون النجلي الالهى لته دائماً بالفعل ويتنوع ظاهره في كل حين ، وهو حلقه الحديد الذى اكثر الناس فى لبس منه ، كما كان تنوع باطنه فى الدنيا فينبغ بالصور التى يقع فيه التجلى - الالهى انصباعاً ، فهكذا فى كل موجود كان له ظاهر دليوى و باطن آخروى فتأصل الحركات والتنوعات فى كل شىء من باطنه المستور على ظاهره الشهود وهذا هو التضاهى الخيالى فان التواء الخيالية خلقت مضاهية لعالم القدرة الالهية ، غير انها فى الآخره ظاهره وهى الدنيا بالذات ، فلها شئون ينبعها شئون الحق كما فى قوله : « كل يوم هو مى شأن » .

واعلم ان الله احدى الذاب برى عن التعبر والكفر وهو منكسر الاسماء والجهات و انما ينجلي لكل شىء بحسبه فلا ينجلي للعالم الا ما يناسب العالم والعالم بساقيه ثابت الحقيقه معبر التراكيب والعمر كاد والا زمنه .

كما ان الانسان من حيث جوهرة ثابت ومن حيث انفعالاته وكيمياته من خلجل ووحل وصحة ومرضى ورشى وعصب متعبير ، وفى جميع الاحوال هو هو لا يتغير هو بته فهو ثابت لا يتبدل وهو ايضا عين المتبدل والتعبر .

فحقيقه النبوت على التنوع والبقاء على التبدل فهذا سره واضح خفى قد اشرنا اليه مراراً كى يتفطن اليه و يشع به من وفق له .

الأشراق الحادي عشر

في "أنا" أي الأجسام ينحصر في الآخرة
مع الأرواح وإبنا لا بصره

اعلم أن الأرواح مادام ارواح لا يخلو من نديير احياء لها والأجسام جسمان
فهم بصرف في النفوس تصرفا أوليا دائما من غير واسطة .

و "رسم" ينصرف فيه تصرفا قانونيا بالعرس بواسطة حسب آخر قبله ، وانقسم
الأول ليس محسوسا بهذه التنويع الظاهرة لأنه عجاب عنها لا نراها انما بحس
بالأجسام التي هي من حس ما يعقلها : من هذه الأجرام التي كالمشور و يؤثر
فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركبة كالمواليذ و سواء كانت لطيفة
كالأرواح البخارية او كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية ؛
فان حبسها ليس ما يستعملها النفوس وتصرف فيها إلا بالواسطة

واما القسم الأول المتصرف في النفوس فهو من الأجسام النورية الاخرية
الحبة بحسوة دائمة عبر قابله للكون وهي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشقة التي
يوجد هاها و من التي يسي بالروح الحيواني فائته من الدنيا و ان كان شريفا لطيفا
بالإضافة الى عبره و لهذا يستحيل و تسجل سريعا ولا يمكن حشره الى الآخرة
والثدي كلاما فيه من اجسام الآخرة وهي بحر مع النفوس ويحد معها و يبقى مفاها
واما البرازح المملونة فهي عين الصور خاسنة . تحكم الأرواح المدبرة لها
فيها ينسب ان يكون كحكمها هي الأجسام العجالة و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

في القوّة الخيالية بوجه ؛ فانّ "الاحسام العنكبية الثورية" (كما صرح به بعض ائمّة -
الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هي عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال "الانسان عن صورة
كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورته وصوره الملك لذات الملك كقوّة الخيال لذات
الانسان ، وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة
بالحس هي الوارها الموجودة في القيامة بل هذه منكسفة "مطموسة" يوم القيامة .
فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر "الاجساد" .



✽ وقد فرغنا من تصحيح هذا المصنف ومقارنته مع مخطوطة المصنف البارز السيد حسن الاعرجي
سلمه الله تعالى اوامر ليلة الساعة من شهر المحرم سنة ١٣٨٦ من الهجرة النبوية وانا المبدئي جلاله
الدين الموسوي الاشعري . كتبك له بالحسن .

المشهد الخامس

في السُّبُوت والولايات وفيه شواهد

الشاهد الأول:

في اوصاف النبي " صلى الله عليه وآله وسلم " وخصائصه

و فيه اشراقات:



الاشراق الاول

في درجة النبوة بالقياس الى سائر

درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسيّة^١ و بعضها خيالية^٢ و بعضها فكريّة^٣ و بعضها تهوديه^٤ و هي اراء عوالم^٥ مرتبة بعضها فوق بعض .
فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فبادام الانسان في هذا المنزل حكمه حكم الدود التي في باطن الارض والعراش السُّبُوت في الهواء فان العراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لو كان له نخيل^٦ و حفظ للتخيّل بعد

١ - مترتبة بشها مرتق بعض . ٢ - حفظ . ٣ - علم . ٤ - آفاق

الإنسان لم يتعاف على البار مرة بعد أخرى و قد تأذى بها أولاً
و بعد ذلك درجة التخييلات ومادام الإنسان في هذا المنزل حكمه حكم الطير
وسائر الحيوان البهيمى فإن الطير وغيره إذا تأذى في موضع بالضرب بهر منه
ولم يعاود لأنه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المنحل بعد غيوبتها عن الحواس .
فمادام الإنسان في هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة إنما حده من يحذر عن شئ
تأذى به مرة ومالم يتأذى بشئ فلا يدري انه مما يحذر منه .
وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو في هذا المنزل بهيمة كاملة
كأنفس مثلاً .

فانه يحذر من الأذى إذا رآه ، و ان لم يتأذى به قط ، فلا يكون تنفسه
موقوفاً على التأذى منه بشخص بل الشئ الذى تأذى به أولاً فيحذره و ترى العجل
والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهل من صورة فلا يحذرهما إذ ليس من طبيعتهما
أيذاؤهما ، والى هذا المنزل ينشرك الإنسان البهائم .

وبعد هذا يترقى إلى عالم الإنسانية فبدرك الأشياء التى لا يدخل في حس
ولا تحس ولا وهم و يحذر الأمور الطبيعية ولا يقصر حذره على العاجلة و بدرك
الأشياء الغائبة عن الحس والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الأبدى ومن هاهنا
يقع عليه اسم الإنسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المكتوبة الى الله تعالى
فى قوله : «فَسَخَّنتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» .

وفى هذا العالم يصح له باب الملكوت فيشهد الإنسان رواح المجردة عن غشاوة
هذه القوالب و اعنى بهذه الأرواح العظايف المحضة المجردة عن كسوة التشبيس و

١- ثم يرمى منه . . . دة - ٩

٢- سي ١٠ ، ٢٩

«عشاة الاشكال و هي الصُّور المفاارقة التي شاهدها اسحاب السمّارج من اساطين
 الاقدمين المثلثة كما حكاه «افلاطون» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث»
 و «اباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضا معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه
 كتابه المعروف بـ : «تولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسُرّ فيه مثاله
 المشى على الماء فان فيه حيوة الحبوران العتلى و له طبقات كثيرة ارضها ستف العالم
 الاذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفا عرش الرحمان ثم يرفى^١ منه الى
 طبقة اخرى^٢ مثاله هاهنا المشى في الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و
 آله» : «ان عسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيننا لمشى
 في الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمنى على الارض فان هذا العالم كله
 بمنزلة الارض لعالم الارواح وبينها وبين الماد عالم يجري مجرى السّينة و منها^٣
 يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الانسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم -
 الشياطين وعالمها عالم البوهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .
 وقد مر من الاشارة من ان لا ليس لغوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان
 مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد بينهما ليس له
 مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريتهم وجنودهم الى البوار والهلكة
 الى «جحيم الاشرار» .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد
 في العالم الاخير و هو عالم الارواح كما قال : «فل ان الهدى هدى الله^٤» .

١- وفيها بولده درجته .. آخى - داف - بهم

١- ثم يتسرفى ... داف - لام

٢- من ٢٢ الى ٦٦

فمقام كل آدمي و منزله في الملو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء» ما يحسبون» فالإنسان بين ان يكون دوداً أو بهيمة أو فرساً أو شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى^١ : «وما من الا و له مقام معلوم» فسمم الارضية و منهم السماوية و منهم المقرَّبون و هم المرتفعون عن الالنفات الى السماء والارض القاصرون نظروهم على ملاحظة الحضرة الربوبية و هم ابداء في دار البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي وما عدا ذلك فالى الغناء مصيره ، اعنى السماء والارض وما فيها وما يتعلق بها .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كل من عليها فان و يبقى» وجه ربك ذو الجلال والاكرام^٢ و هذه العوالم منازل سفر الانسان ليرتقى من حضض درجة البهائم الى اوج درجة الملائكة ثم يرتقى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين حول جسابه المتقربين على ملاحظة جمال الحضرة الالهية يسبحون الوجه و يتسوه لا يفرون .

وهذا غاية الكمال الانبيائي و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام الله عليهم» و سيأتي العرق بين النبي والولي .

الانراق الثاني

في اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مر ان الانسان البالغ حد الكمال ملثم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ ادراكاته الثلاثة قوة الاحساس و قوة التخيل و قوة التعقل .

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد
و كمال و الكمال هو سيورة اشيء بال فعل ف كمال التعقل في الانسان هو اتصاله بالملاء
الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين .

و كمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدته الاشباح المثالية و تلقى المميزات
والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الساطية والاعية .

و كمال القوة الحسية يوجب له شدة التأثير في المواد الجسدية بحسب الوضع
فان قوة الحس تتأق قوة التحريك الموجبة لافعال المواد و خضوع القوة الجرمانية
وطاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه المنشآت الثلاث فله رتبة الخلافة
الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله بسوحى اله و مؤثدا
بالمعجزات متصورا على الاعداء فله خصائص ثلاث .



الانسان الثالث

في شرح هذه الخصائص الحقيقية كالميزان

اما الاولى فهو ان يصور نفسه في موتها النظرية سقاء يكون شديدة الشبه بالروح
الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل وتمكث حتى يعرض عليه العلوم الشدبة
من غير توسط تعليم بشرى بل يرتكز رتب عقله المتعلل ينضج لتأية استعداده بنور العقل
الفعال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسه نار التعليم
البشرى بتقدحة الفكر و زلزال البحث والتشكرار .

فان الشمس مشاونة في درجات الحس والاعمال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلم في جنل المقاصد بل في كلها ومن عبي لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضا حتى خولب النبي الهادي (س) في حقه «انك لانهدي^١ من احببت^٢، وانتك لا تسمع من في القبور^٣ ولا نسمع الموتى^٤ ولا نسمع الصم الدعاء». وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوه العقلية، فلم يكن لهم سمع بانسى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الرثاني ومن شديد الحدس كثيرة كمن وكيف سربع الا^٥ نصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات في زمان قليل ادراكا شريفا نوريا سميت نفسه قدسية.

وكما ان مراتب الناس ينتهي بهم في طرف فعمان القطرة وشمود نورها الى اعديم الحدس والتكر بعجز الا^٦ نساء عن اوشادهم مجوز ان ينتهي في طرف الكمال وفوته. الحدس وشدة الا^٧ نسر الى^٨ نفس قدسية ينتهي بقوة حدسه الى^٩ آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم يدرك امور اجسر عن دركها غيره من الناس الا^{١٠} بتعب الفكر والرافة في مدته كثيرة فيقال له: نبي^{١١} اولي^{١٢} و ان ذلك منه اعلى^{١٣} شروب المعجزة او الكرامه وهو من الممكنات الا^{١٤} قلته كما ذكرناه و اما الخاصية الثانية فهي: ان يكون فوته المجيئة قوته بحيث يشاهد في اللفظة عالم الغيب ويتمثل له الصور النائية. الغيبية و يسمع الاصوات الحسية من الملكوت الا^{١٥} وسط في مقام «هور قلبا» او غيره فيكون ما يراه ملكا حاملا^{١٦} للوحي وما يسمعه كلاما منظوما من قبل الله تعالى^{١٧} او كتابا في صحيفه و هذا مما لا يشاركه الولي^{١٨} بخلاف الضرب الا^{١٩} و ل.

واما الخاصية الثالثة فهي قوة في النفس من جهة حرها العنلى وفواها التحريكية

١- من ٤٢٨ و ٤٢٩. صراط الحق في السج مشتمل في نظار السج^١ من محتاج الى السلام الى حل التعاصيد.

٢- آخر ما في النفس

٣- من ٤٢٥ و ٤٢٦

٤- من ٤٢٧ و ٤٢٨. ايها من ٤٢٧ و ٤٢٨. و انتم تسمعون من في القبور

فيؤثر في هيولي العالم بازالة صورة وزعها عن المادة او تلبيها ايها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الامطار وتكون الطوفانات الزلازل لاستهلاك امث فجرت وعنت عن امر رثها و رسله وسمع دعائه في الملك واللكوت لمزية قوية فيستشفى الممرضى^١ و يستشفى العطشى^٢ و يخضع له الحيوانات وهذا ايضا ممكن لما ثبت ان^٣ الاجسام مطيعة للشمس متأثرة عنها و ان صور الكائنات يتعاقب على المواد المنصرفة بتأثرات النفوس الفلكية.

وانما النفس الانسانية اذا قوت تشبهت بها تشبه الاولاد بالاباء فيؤثر في هيولي العناصر تأثيرها و اذا لم تقو لم ينعده تأثيرها الى غير بدنها و عالمها الخاص^٤.

وما من نفس الا^٥ و لها تأثيرات في عالمها الخاص فيكون اذا توهنت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت وطوبة العرق والرعدة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة سخن البدن و احمر الوجه و اذا وقعت فيها صورة الشكاح حدثت حرارة مستحقة مشحقة حتى يتلى^٦ به عروق آله الوفاق فينهض له و هذه الحوادث في البدن اما تكون بمجرد التصورات

فعلم انه: ليس من شرط كل^٧ سخن ان يكون حار^٨ و كذا مثله فاذا سارت^٩ الا مزجة تتأثر عن الاوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة للتأثير في بدو^{١٠} الفطرة او بالتعود والاكتساب.

فلا عجب من ان يكون لبعض الشموس قوة كمالية مؤيدة من البلادي فصارت كائنها نفس العالم فكان ينبغي ان يؤثر في غير بدنها تأثيرها في بدنها فيبطئها هيولي العالم ملاحة البدن للنفس فيؤثر في اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرها بكل^{١١}

١- حتى تلى به مروي آله الوفاق — ٢- شغل

ذلك لمزيد قوة شوقية واهتزاز علوي لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد
الوديع .

تذويب عرشي

جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحمية ، فيروحه و عقله
يكون ملكا من المفزيين و يرثات نفسه وذمته يكون ملكا مرفسوعا عن ادناس
الحيوانية و لوحة محفوظا من مس الشياطين و بحته يكون ملكا من عظماء السلاطين
فالتبى^١ بشخصية الوجدانية كاله ملك و فلك و ملك فهو جامع السمات
الثلاث بكمالها ، فيروحه من الملكوت الا على و بنفسه من الملكوت الا وسط و ببطمه
من الملكوت الا سفلى فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الاسماء الالهية و كلمات الله التامات
كما قال نبينا صلى الله عليه وآله : « اوتيت جوامع الكلم » .



الافراق الرابع

في الفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما

مركز تحقيق كاتبة نور محمد

اعلم : ان مجموع هذه الامور الثلاثة على الوجه المذكور يختص بالانبياء ،
وكل جزء منها ربما يوجد في غيرهم و افضل اجزاء النبوة و هو العلم بالحقائق
كما هي عليها .

قد يوجد في الانبياء على وجه التبعية لهم و كذا الاخبار ببعض المفييات -
الجزئية من الحوادث ربما يوجد شرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين و كذا قوة -

١- في كثير من النسخ: عاتس بشخصية الوجدانية... و من النسخ المعبر: فالنبي يستعمل الوجدانية...

التأثير للنفس المتعدي إلى بدن آخر قد يوجد في اشخاص ذوات نفوس قوية مثل إصابة العين من النفوس الشريرة فاتها مما يؤثر في بدن حي كالإنسان أو غيره فيغير مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهم و يقتل ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدرة» .

وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «العين حق» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و يتجنب منه فيتوهم لردائه نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينمل جسم الجمل عن توهمه و يبدل في الحال و اذا جاز ذلك في جانب الشر من النفوس الشريرة الدنيئة فجواز في جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش اوجح فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هي يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعية و يستحق لمسجودية الملائكة السفلية بل العلوية عند الأتقاء إلى الحضرة الألهية و تعليم الأسماء الحسنى فكيف لا يقدو على حالة هيولى العالم بأحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع و شريق.

و اصول الاستحالات والآتقالات في عالمنا القلبي اما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عند النظر في حوادث الجوار و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس والجسمهون يعظمون هذه الخاصية أكثر من الأولين لغلبة الجسمانية عليهم ثم يعظمون امر الآخبار عن الحوادث الجزئية أكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولو الآلباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الأول ثم الثاني ثم

الثالث .

والأول لا يكون الا خيراً و «فضيلة» و كل من الآخرين ينقسم إلى وجهين .

الاشراق الخامس في كبيشة الارذارات

ان ما وقع از سيموع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية و مشور
الكائنات باسرها موجودة في عالم الذكرا الحكيم مكتوبه بقلم الحق الاول على
الواح العروس السماوية او صحايف المثل القبيشة .

و ذلك : لانها ليس صادرة عن المبدء الاول على سبيل الجزاف او القصد
الى عرض جزئي كما رعه الخاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية
والاستنباع لما هي مثل عيشة هي ذكر حكيم

على ان الارذارات دائمة على عالم الجزئيات قبل وجودها و بعده و ليس هذا
شأن النفوس السافلة ولا نواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يستل فيسهل
الجزئيات مكنون الامتلاع عنها لا جل اتصال نفوسا بجوهر متعال فسماني يحيط
بالجزئيات الزمانية من الكلبيات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كلية ينشأ
منها الجزئيات بان يفص من المبادئ العقلية على الواح النفوس العالية صورة مثالية
يعمل بها تلك النفوس من جهة كونها الخيالية معاذيها ستور الكائنات الهولائية فلها
اد تعلم . لازم حركاتها الانسانية من تلك الصور من حركات المواد الهولائية في صورها
الجنسانية تطابق المواقم .

فاذا علب هذا فصحة المنامات والارذارات سببها اتصال النفوس الانسانية
بهذه الجواهر العالية فعلى تحدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا والارذار
فما بقلبي النفس في اليقظة فعلى وحين :

فان كاس النفس قوية واقبة لضبط الجوانب لا يشغلها المنازع السفلة عن المدارك

العالية- ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الطواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للناظر من غير تفاوت .
 منه ما هو وحى "صريح" لا يعثر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه
 او يكون شيئاً بالمنامات التي هي "اضغات" احلام ان امنت المخيلة في الانتقال
 والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو ان ينسجم بما يقع للحس دمهشة و للخيال
 حيرة" او لا ، بل كانت لضعف طبيعي" او مرض طار فالأول كفعل المتطيقين ..
 المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور متفرقة ، او باشياء ملطخة
 سود مدهشة محيرة للحس " مرعشة للبصر زجر جربها او شفيخها كاستعانة بعض ..
 المنصورة والمكته برقص و تصفيق و تطرب

فكل هذه موهنة للحواس "مخلقة بها وربما يستعينون ايضاً بالايهام بالمزائم و
 بادعية غير منهومة الاعاظ يوجب الشرهيب بالحس اذا استنطقوا غيرهم .
 والثاني كما للمصروعين والخرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة
 فاقبله وقد يجتمع السببان : ضعف الموايق ، و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير
 من المراتشين من اولي الكبد وعدا حسن رما للكهنة والمرورين قصي او ضلال
 و تميليل للقوى عما خلقت لافعله

واما الفضلاء فربا ضاعتهم و علومهم مرموزة مكنومة عن المحجوبين .

الاصراق السادس

في الفرق بين الایحاء والالهام والتعليل

قد ثبت : ان قص الا انسان مسعدة "لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلها واجبا

ومسكها إلا أنها ليست ضرورة لازمة وإنما حجب عنها بالأسباب الخارجية^١ التي ذكرناها في مثال المرات فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحبوس الذي هو جوهر منشوش بجيب ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة فيتجلى حقائق العلوم من مراتب اللوح العقلاني^٢ إلى مراتب اللوح الحسي عند زوال المانع وكما أن الحجاب بين المرتابتين يرال بأرة^٣ بنمط اليد المنصرمة^٤ وتارة^٥ بهبوب ريح يحركه^٦.

فكذلك قد يظفر الإنسان بأدراك الحقائق^٧ لتقوية فكرته المنصرمة^٨ في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها إلى بعض وفقد تهب^٩ رباح الألفاظ^{١٠} التي فيكشف الحجب ويرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الأعلى^{١١}.

فيكون تارة^{١٢} عند السام يظهر به ما سيكون في المستقبل وتام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف العطاء^{١٣} وتارة^{١٤} يتفتح الحجاب بقلب خفي^{١٥} من الله فطلع في القلب من وراء سراليس^{١٦} شيء^{١٧} من غرايب أسرار الملكوت فرميا بدوم وربما يكون كالبرق العاطف ودوامه شاذ^{١٨}.

فعلم : أن حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوده مختلفة : فصاره يكتب بطريق الحساب والتعلم.

ونارة^{١٩} يهجم عليه كآته التي إليه من حيث لا يدري سواء كان غيب طلب و شوق^{٢٠} أولاً^{٢١}.

١- من أسباب الناحية التي ذكرناها ... داء ٢- بهبوب ريح يحركه ... داء

٣- تارة فكرته المنصرمة .. آفة ٤- في بعض النسخ الموجودة متدعا : «سواء كان غيب طلب و شوق أولاً وهذا ينقسم إلى» ماطلع منه على السبب المعبد له وهو مشاهد الملك العالم للحقائق من قبل الله وهو العمل للعلم للعلوم في العقل المنعزل أولاً يطلع على هذا الوجه أملاً أو يسمى اكتسبياً واستبصاراً...»

والثاني يسمى 'حساً' و'إلهاماً'. وهذا ينقسم إلى 'ما يطلع معه على السبب - المنعبد له وهو مشاهدة الملك المتكلم للحقائق من قبلاته وهو الفعل الفعال المتكلم للعلوم هي الفعل المنفعل و'إلى' ما يطلع عليه '.

فالاول يسمى اكتساباً واستبصاراً والثاني إلهاماً ونقطة في الروح (في الروح ح) . والثالث وحياً يختص به 'الانبياء' والذي قبله بخص به 'الاولياء' .

واما 'الاكتساب' فهو طريق الشظار من العلماء فلم يفارق 'الاكتساب' 'الاكتساب' في نفس فيضان الصور العملية ولا في قائلها ومحلها ولا في فاعلها ومنبسطها ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحي 'الاكتساب' في شيء من ذلك بل في شدة الوضوح والتورية و مشاهدة الملك المنعبد للصور العلمية ، فان العلوم كما من لا يحصل لنا الا بواسطة الملائكة العملية وهي العقول المعالة بطرق متعددة كما قال سبحانه : «وما كان لبشر ان يكتسبه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا» .

فكسبكم الله عباداً عباده عن امانة العلوم على نفوسهم بوجود متعاون كالألوهي والاكتساب والتعلم بواسطة الرسل والأنبياء

الاشراق السامع

في كيفية اتصال السلي عليه وآله بعالم الوحي الالهي والقضاء الرباني و قرأه اللوح المحفوظ و لوح السحر والانيات الذي فيه فتح الاحكام

لما علم : ان حقائق الاشياء مشقة في العالم العقلي السامي بالقلم الالهي و

١ - وهو الفعل اتصال للعلوم من العقل البشري والاطلاق على هذا الوجه - ٣٤٣

في العالم الصناعي المسمى باللوح المحفوظ أو 'الكتاب' وفي الألواح الفدريّة القابلة للمحو والاثبات كما قال الله تعالى : «يحتوا ما يشاء ويثبّت» وعند 'أم' الكتاب .

وجميع هذه الكتب ما كتبها يثدالرحمان فان العناية الإلهية افترضتها وانتاتها على 'وفق عليه تعالى' بذاته علما فعليّة لأن ما عدها من آثار وجوده وقدرته .

فكما ان 'السكندس' يسطر موره 'ابنية العار في بسفه ، ثم' بخرجه الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب على 'نفسه الرحمة' و 'أخرج نسفه' العالم من اوله الى 'آخره' فوجد العالم على 'وفق تلك النسحه' بلأيدى ملائكة عمالته يستخدمها ملائكة 'علائمه' فإذا تم 'وجود العالم بصورة خلق الله نوع البشر من الأرض' فإراد ان يجعل منها حلقة له 'في الدنيا وثابا منه في عماره السناء الآخرة' فاعطى 'لإنسان قنوى' ومشاعر هي آلات 'الحس' والنخيل والعقل ، فإذا احس 'بصوره' العالم تأدّت منه صورة 'أخرى' الى 'حسوه' منه الى 'خاله' .

فان من نظر الى السماء والأرض ثم 'عص' بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله حتى كأنه ينظر إليها 'ويشاهدها' ولو لم يعمد صورتهما من الخارج لا يقدح في مشاهدته إياها ثم 'بأذني' من خياله الى عقله صورتهما على وجه أعلى و اشرف فيحصل في العقل حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال .

فالحاصل في العقل 'الإنساني' موافق 'للعالم الموجود في نفسه' والعالم الكوني مطابق للنسحه الموجودة منه في 'اللوح العقلي' ، وهو قلوب الملائكة المفرّمين ، وهو كما علمت سابق على 'وجوده في اللوح الفدري' السابق على 'وجوده الكوني' .

الجسمي^١ وهبها عكس الأمر فيتبع وجوده الحسي وجوده الحياتي و تبعه أيضاً وجوده العقلي كاعى^٢ : وجوده في القوة العاقلة .

وفد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر في اتحاد العمل بالبعثون^٣ وكذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيل .

فأدراك الإنسان في كل مرتبة من مسوره العالم هو اتحاد بها و تحقيقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسية و بعضها مثالية و بعضها عقلية فكان الوجود اولاً عقلاً^٤ ثم نفساً^٥ ثم حياءً^٦ ثم مادة^٧ ندار على^٨ نفسه فصار حسناً^٩ ثم نقلاً^{١٠} ثم عقلاً^{١١} فارتقى الى ما هبط منه والله هو الببدء والعمايه .

فالإنسان اذا ملغ الى هذا النقام الرباني يتطلع على ما في الفضاء الانساني والقدس الرباني وشاهد العلم واللوح كاحكام النبي صلى الله عليه وآله عن نفسه انه امرى به حتى سمع صرير الاقلام كما قال تعالى : « لنتربه من آياتنا انه هتو السميع البصير »^{١٢} .

فالكتابة العقلية مصنوعة عن التبديل والتغير والشح والتحريف ، ولما الكتابة المهيئة للوجه فيطرق فيها السحر واللاتات^{١٣} وينشأ منها الفسخ^{١٤} احكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الاقلام منه صلى الله عليه وآله اشاره الى ما في عالم القدر من الصور التي كتبها افلام رتبها دون رنه العلم الاعلى^{١٥} والواحا دون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى لا يتبدل ، وهي حقايق العلوم العقلية التي لا تسحر ابداً من اللوح المحفوظ وهذه الاقلام يكتب في الواح السحر واللاتات .

ومن هذه اللواح ينزل الشرايع والصحف والكسب على الرسل عليهم السلام

ولذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الأحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه ورفع ما دخل في الوجود لا يرتفع أبداً فإن كل حادث له سبب ولسببه سبب حتى ينتهي إلى الأمور الحسنة القضائية والأسماء الإلهية ومن حق الأمر في كيفية نشو الكثرة والتغير من الحضرة الإلهية السرمديّة؛ لم يشته عليه حقيقة الحال ولم يزل قدمه عن مقامه في نحو هذه المزال.

الإعراق الثامن

في تحقيق ما ورد في الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد
وساير ما يجري هذا المجرى من التغيرات التي عليها
بناء الشرايع

اعلم أن للإلهية مراتب ولأسماء مظاهر ومجالي وكل ما وجد أو سيوجد
فهو غير خارج عن عالم وبوئته تعالى، ولكل شيء خاص إليه تعالى، وكذلك
قد شملت راحة من هذا المقام من إضعاف ما سلكنا سبيله وأوضحنا دليله وبيننا
بيانه ونورنا برهانه *مرکز تحقیق کامیون روحی*
فنقول هاهنا: إن لله عبادة ملكوتين يكون أفعالهم طاعة وأمره بفعلون ولا
بمعصون له في شيء أصلاً، وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع في
فعله إلا إرادة الحق ويستهلك إرادته في إرادته سبحانه.

مثاله: حواس الأسمان وقد مر أن طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة
الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج إلى أمر ونهي وترغيب وترهيب بل

١- وما يشابه ذلك
٢- و هؤلاء يفعلون الله على قدر واحد منهم رافع
و سجدتهم ساجد دائماً لا بمعصون ما أمرهم الله وهم بارون يفعلون .

كلما هتت الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة التي^١ ما هتت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس في عالم آخر غير عالم عالم الجواهر العفلى منها^٢ لا^٣ها نازلة عنه في - الملكوت العفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات حيث انهم «لا يصون الله»^٤ ما امرهم^٥ و يفعلون ما يؤمرون فيأتمرون بأمره و يتزجرون بنبهه . فاذا تقرر هذا يعلم : ان كل كتابه يكون في الألواح والصحايف القدسية فهو ايضاً مكتوب الحق الأول بعد فضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال : «ثم قضى اجلاً واجل مسمى»^٦

ومن هذه الألواح وسف نفسه سبحانه بأنه تردّد في قبضه لئلا يؤمن بالسوت وهو قد قضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التي كتبت عنها بالتردد بسبب الترددات الكونية والتخير في النفوس و ذلك افا قد تردّد في فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا تردّد حتى يكون لحدّ الأمر المردّد فيها و يزول التردد فذلك الأمر الواقع هو الثابت في اللوح من تلك الأمور و ذلك ان القلم الكاتب في اللوح - القدري يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يسحوه فيزول ذلك الخاطر لأن من هذا اللوح الى النفوس وفاق مستندة إليها نحدث بحدوث الكتابة وبقطع بسحوها فاذا صار الأمر مسحاً كتب غيره فبمنتهى رقيته الى نفس هذا الشخص الذي كتب هذا من أجله فيخطر له خاطر تقبض الخاطر الأول و هكذا الى ان اراد الحق

١- غير عالم الجواهر العفلى منا ... دلت - آبق - لم

٢- من ٦٦ ع ٢

٣- مراده هو الحديث القدسي الذي ورد عنه افعبا

٤- من ٦٦ ع ٢

٥- تردّد في شئ اذا قابله كتردد في غيب روح من المؤمنين برمد الموت و اذا اقره مسائله ...

٦- قد اختلفت كلمة الأمل في سائر الحديث وحل معصلا وقد حثها العرب من الاسفار واليهاد ...

من ١٨٨ و كتاب القيسات ١٢١٢ ع من ٢٨٥ ٢٨٦

اثباته فلم يحسنه فيمنعه الشخص أو يتركه حسب ما ثبت في اللوح فإذا فعله أو تركه وانقضى محله الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح أو حسن على قدر ما يكون ثم "إن القلم يكتب أمراً آخر وهكذا إلى غير النهاية .

وهذه الأقلام هذه مرتبها ، والموكل بالمحو منك كرم والأقلام عليه من الصفة الإلهية ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأقلام كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة التشخيص والتردد ومعنى البداء الذي عليه أصحابنا الأقلاميون وعلمت بمكانة هذه الأقلام التي سمع صوت كتابها رسول الله «صلى الله عليه وآله» من القلم الإلهي وعبر عنه بالصرير وهو الصوت فكانه رأى الآيات وسمع منها ما هو حفظ السماع فقد قيل : أنه بقي له من السلوك فوفه ما لم يصل إليه بحس من حيث رأى ، هو ، لكنه من حيث هو مسمع وصل إلى سماع أصوات الأقلام وهي يجري بما يحدث الله في العالم من الأحكام

و أما القلم الأعلى فاثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء يجري من هذه الأقلام من محو واثبات .

ففيه اثبات المحو واثبات الآيات ومحو الآيات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الأعلى إلى هذه الأقلام كنسبة قوتنا العقلية إلى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ إلى هذه الألواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية إلى خزائن الجزئيات الحيات وفي الأعمال كنسبة الأداة الكلية لمطلوب نوعي إلى أرادات جزئية وقمت في طريق تحصيله في ضمن واحد منه .

الإشراق التاسع

في "إن" السى جالس في الحد" المشترك
بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

إن للقلب الالاساني و هو نفسه الناطقة التي هي مثال العرش ومستوى الرحمة
كما أن العرش مسنود للرحمان ؛ باين ، باب مفتوح الى عالم الملكوت و هو عالم -
الروح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعاملين كما وقع التنبيه عليه و باب
مفتوح الى القوى المدركة والحركة .

والله سبحانه كما أنه خلق الخلق ثلاثة أقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب
فيهم العقل دون الشهوة و منهم الهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم
فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الالاساني ثلاثة أقسام منهم المستغفرون في
معرفة الله و ملكوته المهتمون بذكره المتواجدين في عظمته و كبرائه الجايرون في
اشعة جماله و هم الالهون من اولياء الله المنفتح لهم ابواب الملكوت و منهم -
المكبثون على الشهوات المحبوسون في سجن الدنيا المقيدون بسلاسلها و اغلالها
فهم اهل الدنيا جميعا قد اكبهم الله على مناخرهم في النار و حبسهم عن نعيم الآخرة
فقد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الالاساني من فاب و اصلح نفسه .

و منهم الجالس في الحد" المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو غارة مع
الحق" بالحب" له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم و الشفقة لهم فإذا عاد
الى الخلق كان كواحد منهم كأنه لا يعرف الله و ملكوته و إذا خلا برأيه مشغلا
بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ إذ لا شبهة في أن الجامع للطرفين أعلى في -
المرتبة من المحبوب عن احدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالى

لا يشد أن يكون آخذاً من الله متعلماً من لده معطياً لعباده معلماً وهادياً لهم فيستل
و يجاب و بسئل و يجيب نافعاً للطرفين واسطة بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً
الى جانب و هكذا حال ستر الله الى عباده و شفعا يوم تنادى فلقب النبي صلى
الله عليه وآله بابان مفتوحان :

أحدهما : و هو الباب الداخلى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم
فيعلمه علماً يقيناً لدنياً من عجائب ما كان أو سيكون و احوال العالم فيما مضى و
فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الى الجنة والنار و اشيا
ينفتح هذا الباب لمن توجه الى عالم الغيب و آخره ذكر الله على الدوام .

والثاني : الى مطالعة ما فى الحواس " ليدلغ على " سوانح مهمات الخلق ويهدبهم
الى الخير و يردعهم عن الشر " ، فيكون هذا الانسان قد استكمل ذاته فى كلنا القوتين
آخذاً بعظماً وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و
يوفى حق الطرفين فيكون بما افاض الله على قلبه و عقله المفارق ؛ ولياً من اولياء
الله و حكيماً الهياً و بما بيض منه الى قوله المتخيلة والمتصرفه رسولاً منذراً
بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الآن موجود .

وهذا اكمل مراتب الانسانية و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثم مع
ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جوده التخيل بالقول لكل ما يطمه و قدرة على
حسن الارشاد والهداية الى السعادة و الى الاعمال التى تبلغ بها السعادة وان يكون له
مع ذلك قوة فسانية للمناظرة فى العلوم مع اهل الجدال و قوة بديعية للمباشرة فى
الحروب مع الابطال لا علاء كلمة الله و عدم كلمة الكفر و مرد اولياء الطاغوت ليكون
« الدين كله لله ولو كثر المشركون » .

الاشراق العاشر

في تعديد الصفات التي لابد للرئيس

الاول ان يكون عليها وهي :

« اثنتا عشرة » صفة

متمثلة في .

اوليسها : ان يكون جيد الفهم لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل

وعلى ما هو الا مر عليه وكيف لا وهو في غاية اشراق العقل و نورثة النفس .

و ثانيا : ان يكون خفوا لما يفهمه ويحسه لا يكاد يناله وكيف لا وفهه

متصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقة قوى

الات على الاعمال التي من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الا وفي بفيض على

المزاج الا تم .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة بوافيه لسانه على اريانة كل ما يضمه ايانة

تاماً وكيف لا وشأنه التحكيم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محباً للعلم والحكمة لا يوليه التأمل في العقول ولا

بؤذيه الكد الذي يناله منها وكيف لا والملايم للنس مفضداً ادراكه لا انه يتقوى به .

وسادسها : ان يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنباً بالمطبع اللعب و

سحناً للذات الفسائية ، وكيف لا وهي حجاب عن عالم النور ووسله بمالم الغرور

فيكون مسقوتاً عند أهل الله و مجاورى عالم القدس :

و سابعاً : ان يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين و
 يصح من الامور و يسو نفسه بالطبع الى الرفع منها ويحار من كل حنى غيظه
 و يجتنب عن سفاسف الامور و يكرم حادجها و سفلها اللهم الا لرياضة النفس
 والاكتفاء بالامر هذه الدار و اخضاها ذلك لان هي الا شرف مزيد قرب من -
 العناية الاولى^١.

و ثامناً : ان يكون رؤفا عطوفا على خلق الله اجمع لا يمتريه الغضب عند مشاهد
 المنكر ولا يعطل حدود الله من غير ان يهتبه التجسس و كيف لا ، و هو شاهد
 لسر الله^٢ في لوازم القدر .

و تاسعاً : ان يكون شجاع القلب عر خائف عى الموت و كيف لا والا حراً
 خير له من الاولى^٣ فكون فوى المزينة على ما يرى انه ينبغي ان يعمل ، حسوداً
 مقدماً ما عليه ، لا ضعيف النفس .



و عاشرها : ان يكون جواداً لا^٤ عارف بأن حرائق رحمة الله ولا تيسد ولا
 تسعس .

وحادى عشرها : ان يكون احش خلق الله اذا خلى بربه لا^٥ عارف بالحق وهو
 اجل الموجودات بهجه^٦ و بها^٧ .

و ثانى عشرها : ان يكون غير جشوع ولا تجوج سلس^٨ التباد اذا دعى الى -
 العدل صعب الفياذ اذا دعى الى الجور او الفبيح فهذا لوازم الخصائص الى ذكرها
 سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جيد^٩ ، والمادة التى تقبل مثله

١- عنه شاهد يسر الله... دى : آتى ، ي : كان على هذه السلام حرصاً على اداة حدود الله عانى متلاف
 على ما دانه على حدود الله و فى عصره داغ المصير

٢- والعارف حتى يلى تمام ان جميع هذه الصفات يطبق على الاسم المدسوم مع ما يشترط عليه من
 مذهب التشيع كما قال علماء السلام المؤمن حتى يلى تمام

ضع مى قبل من الأمرجة والأستمدادات فلا يكون المظور على هذه الصفات إلا
 الاتحاد كما قبل :
 «جل جناب الحق» ان يكون شريعة لكل وارد او يظلم عليه إلا واحد بعدا
 واحيد .

الشاهد الثاني:

فى إثبات النبى و انه لا بدء و ان يدخل فى الوجود رسول
 من الله ليحلّم الناس طريق الحق و يهدى بهم إلى
 صراط مستقيم وفى الإشارة إلى أسرار الشريعة
 و فائدة الطاعات وفى معنى ختم النبوة
 و انقطاع الوحي عن وجه الأرض وما
 يرتبط به من أسرار
 مركزية كافيّة علوم
 فى أسرار
 فى إثباته

ان الانسان غير مكشف بذاته فى الوجود والبقاء لأن نوعه لم ينحصر فى
 شخصه فلا يعيش فى الدنيا الا بسند و اجتماع و تعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد
 فافتدت أعداد و اختلفت احزاب و انعدمت ضياع و ملاذ فاضطروا فى معاملاتهم

١- والعالق شيخ مشايخ الاسلام من الاسرار فى مقدمات العلوم

٢- جلد دليل الحكماء على البينات النبوة و علوم وجود شخص النبى صلى الله عليه و آله

و مناصحتهم و جنابهم الى قانون مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اخلت الانتظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لما يحتاج اليه و يغضب على من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشرع ولا يتبدل من شارع بعين لهم مهيأ بسكونه لا تنظام معيشتهم في الدنيا و ينس لهم طريقا يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما ينذكرهم امر الآخرة والرحيل الى ربهم و ينذروهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الارض عنهم سراعا و يهدبهم الى صراط مستقيم .

ولا بد ان يكون انسانا لان مباشرة الملك لتعليم الانسان على هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا ولا يتكبد من تخصصه بآيات من الله دالة على ان شريعته من عند ربهم العالم الغادر العاقر المنتقم ليخضع له النوع و بوجوب لمن وقت لها ، ان يقرب بنوته وهي المعجزة وكما لا يتبدل في العناية .
 الالهية لنظام العالم من المطر والعناية لهم ينصر عن ارسال السماء مدوارا لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن معرفتهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يعمل راتبات الشكر على الحاجبين للزينة لا للضرورة وكذا تقيير الاخمص في القدمين ، كيف اهدل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمته و رضوانه في النشأتين .

فاظر الى عنايته في العاجل و الى لطفه كيف اعد خلفه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في المني والخبر الاجل فهذا هو خليفة الله في ارضه .

١- في بعض النسخ المعنوية : الواجب لمن وفق لها وهكذا في العبد والعباد ١٢١٢ هـ ق ص ٣٦٠

٢- هذا ما ذكره الشيخ في الشفاة اواخر النسخة هذا الكتاب لا قبل في ابيات النبوة و كبدية و مرفوعة
 النبي صلى الله عليه وآله تعالى والحمد لله طبع ١٢٠٥ هـ الم ٦٤٨ ط قاهرة ١٢٨٠ هـ ق .

الاشراق الثاني

فيما يجب على كافة الناس في الشريعة

فهذا «النبي» يجب ان يلزم الخلاق في شرعه اطاعات والعبادات ليسو قهم بالشعيرة عن مقام الحيوانية الى مقام الملكية .

فن العبادات ما هي وجودية اما يخصهم نفعها كالصلوات والا ذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيتحركهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم وغيرهم كالصدقات والقرايين في هيكل العبادات .

ومنها ما هي عديمة تركهم اما يخصهم كالصيام او يعمهم وغيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والعصية و ين عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يشذكرون «يوماً من الاجداث الى ربهم ينسلون » فيزرون الهياكل الالهية والشاهد النبوية نحوها و يشرع لهم عبادات يجسمون عليها كالجمعة والجماعات فيكون مع الشيعة التودد والائلاف والمصافات و يكرر عليهم العبادات والا ذكار في كل يوم والا فينسون ذكر ربهم فيهلون .

الاشراق الثالث

في الاشارة الى حكمة السياسات

والحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى و ان النفس - الانسانية مسافر الى تعالى و لها منازل ومراحل من الهولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشعوية والغضبية والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها متفاوتة قترًا و بتمدد من ..
الجبر الا على ^١.

ولا بدّ لسالك اليه ان يثمر على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقي .
وقوافل العوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السير 'مقبلاً' و 'مُدبراً' و بعضها بطيء السير
كذلك على حسب ما جرى حكته تعالى في القضاء و القدر في حق عبادهم الا انبياء
«صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الا بدان مسرا كيب
السافرين ولا بدّ من تهيئة المركب و تاديبه و تهذيبه لبتم السفر .

فامر السعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حالة تعلق النفس بالدين من ضرورات
امر المعاد الذي هو الاقطاع الى الله و التبتل اليه ، ولا يتم ذلك حتى يتم بدن .
الا انسان سالماً و نسله دايماً و نوعه محفوظاً ولا يتم كلاهما الا باسباب حافظة
لوجودهما و اسباب جالبة لمانعتهما دافعة لضرارهما و مفسدة لهما .

فخلق الله الغذاء و المساكن و الملابس و غيرها لبقاء الشخص و اعتد له شهوة
داعية الى الاكل و الشرب و الراحة و عيشة دافعة لما يمنع عنها و آلات متعدّدة لها
واسباباً اخرى بعيدة للزرع و الحرث و اجراء القنّوات و اتخاذ البيوت و خلق

١- قد مر بعض المكاشفين من قول الخلود من النساء الاخلاق الى الارض التظليل مع تبيينه فلا تكلم
الكلم بالسر و قد عبروا به بالمعراج المتصل لان المسافر يصول من الكمال الى النقص الى ان
يصل بالرحم و مقام انوار من الارحام و ينشر في الارحام و في القوس الصعودي يترقى شيئاً الى ان
يصل بقلبه الاصل و قد عبروا به بمعراج التركيب و قد حنفنا هذه المسألة في شرحنا على مقدمة القيصرى
ط م ١٢٨٤ ع ق من ٤٣١ الى ٤٣٣ ع الى ص ٤٤٨ .

سواء الانسان في الاول وبع في مراتب الاستدعاء معراج التركيب و في الثاني وقع من العروج الانساني
و بعد الاستمرار من الارحام و ينحس باهل الصلح و ينس بالمعراج التركيب و قد نلناه في شرحنا على
مقدمة القيصرى ص ٤٤٦ الى ص ٤٤٨ و في السور الشيع الاكبر مولانا امير السرى رحمه.

السائح والخدم لبقاء النوع و أعداء لها شهوة داعية إليها و غضبا دافعا لما يمنع عنها و آلات مُعدّة لها .

ثم ان هذه الامور غير محصنة ببعض الناس دون بعض فان العبيات يصلهن كمثلهم .

والغرض في الخلقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لثموم رحته .
والانسان كما مر علب عليه حب الفرد والتعاطب وان انحر الى هلاك غيره ،
فلو ترك الامر في الافراد سدى من غير سياسة عادلة و حكمومة آمرته راجره في
التمسبات والتخصيصات لتشاوشوا وباتلوا ، و شغلهم ذلك عن المثلوك
والعبودية و اناسهم ذكر الله .

فلا بد لواقع الشريعة ان يقس لهم قوانين الاختصاصات في الاموال و عتود
المعاوضات في المناكح والمدايات و مايرتبط بالان و قسمه الموازين و مواجب -
النفقات و توزيع العنايم والصدقات و يعرفهم ابواب الحق والكنائس والامسترفاق والسبي
و يعرفهم ايضا علامات التخصيص عدلا منصفهم من القاريس والانسان والشهادات
والضمان والوكالة والحوالة و للسان ايضا ان يعلمهم صواب الاختصاص
بالمناكحات في ابواب النكاح والصدقات والطلاق والعدم والرجعة والحكم
والابلاء والظهار واللعان و ابواب محرمات الشرب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبي ايضا ان يهديهم الى اسباب الدفع للفساد من العقوبات الراجرة
عنها كالامتناع من قتال الكفار و اهل القبيح والظلم و التحش عليه ومن هذا القليل القصاص
والدعوات والتعزيرات والكفارات .

واما جهاد الكفار و قتالهم مدفا لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش
اسباب الديانة والمعيشة التي بين يدي الوصول الى الله .

وأما قتال أهل البنى لما يظهر من الأضطراب بسبب انبلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي بتولاها حارس السالكين إلى جوارحه وكامل المحققين نائياً عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ، ح) لحدود الله والأحكام من الحلال والحرام وأما انفصاف والدعوات فدعوا للسمي في إهلاك الألفى والأطراف .

وأما حدة السرفة وقطع الطريق فدعوا لما يستهك الأسموال التي هي أسباب المعاش .

وأما حدة الزنا واللواط والغضب فدعوا لما يشوش أمر النسل والأنسب .

الاشراق الرابع

في التفرق بين النبوة والشريعة والسياسة

نسب النبوة إلى الشريعة كنسب الروح إلى الجسد الذي فيه الروح والسياسة - المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١ - لأن مراتب جهة الهمم ومركب الروح واجب عللاً كنفها وأعمال هذه الجهة ينجر إلى فساد الروح و زوال استعدادها لثبوت نفوس السالكين والأرواح المكنونة المظهره و دوى عن النفس : « العلم طفلان علم الانسان و علم الآيات فطما الإنسان كالطبيب سبب إليه النفس بالنسج والقدم هنا والتلويح والتعليم في قوله حكاه من الله تعالى : الله وأما السرحان التي خلعت الرحم وسفلت لها أسما هي أسما فمن وصلها وسبته ومن قطعها قطعته و روى في حقه : ان وصلتك وسبته ومن قطعك قطعته .

ومن بطر المكائس : ان الرحم اسم لتفسيره الطبيعة و هي حبة جامدة بين الكيفيات الأربع بمعنى أنها عين كل واحد وليس كل واحد من كزوجها منها بل من بطر التوجوء ووضعها بغير مكانها وتعميم قدرها إذ لولا المزاج المنصهر من أركانها لم يظهر النشأ الروح الأساسي ولا استكنه الجمع بين العلم بالكيفيات والمجزيات الذي به توسل إلى النطق بالمرتبة البرزخية المحيطة بأحكام الوجوب والامكان والظهور بصور الحضرة والمالم تماماً . و قطع الرحم يلاذداتها وينسجها فإرم بطر حها عند بطر حق الله و جهل ما أودع فيها من خواص الاسماء و لولا علوم مكانها لم يجهل الحق ومن هذه الجهة و جهات الخسر عند الكاشفة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدين و قواعد الاخرة .

وقد ظن قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبس افلاطن
الالهى^١ فساد قولهم فى كتاب الثولامس و "اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة
المبدء والغاية والفعل والاعتقال .

فقال : اما المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية فابعه لحسن
اختيار الاشخاص البشركة ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم .
والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانها يحرك النفس و فواها الى ما
وكلت به فى عالم التركيب من مواصفة نظام الكل لانها نحر كها وتذكرها معادها
الى العالم الالهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتسرب عنها و
يتفرع عليها .

فان النفس اذا عطلت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و
مستقرها و صسر عليها طاعة الحق والقامة على ما و كلت به .

واما النهاية (الغاية . خ) فلان السياسة هى الطاعة للشريعة و هى لها
كالعبء للمولى تطعبه مره و تعصب اخرى .

فاذا اطاعه انتقاد طاهر العالم طامته و قياس المحسوسات فى ظل المعفولات و
نحر كت الاجزاء بحوالكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزهادة فى القنية
المنفعلة التى يخدمها المغرور بفصل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان
عد ذلك الراحه من الموديات والفضيلة المؤدية به الى الحشرات المكتسبة بالعادلات
المحمودة وكان كل يوم يمضى غلبه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة
لشريعته تأمرت الاحساس على الراء وازال الخشوع للأسباب البعيدة العالية و
وقع الاحلاس للعلل القريبة و رأى الملوك ان بها وافعالم نظام ما مفكوه و تقع فى

١- الى ما و كلت به .. فاطم - آفاق فى سر ط آخر من نصرة النسخ : اذا اعتقدوا انما فاط

ماء ملكهم ولم يعلموا أنهم إذا اهلثوا إقامة التاموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و
 منحوا نصيب الجزء الا شرف بنحره عليهم قيّم العالم ليرى ما افسدوا من نظامه وبعيد
 ما حرقوا و بذلوا الى مقامه .

واما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فالفعال السياسة جزئية نافذة
 مستنفذة مستكللة بالشرعية وافعال الشريعة كلية نامية غير محجوبة الى السياسة .
 واما الفرق بينهما من جهة الاعمال : فان امر الشريعة لازم لذللك المأمور به
 و امر السياسة مفارق له .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيعبد و يفعل بنفسه ميعودنفعه
 اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برفعه الملبوس و اصناف التجبيل و اما ذلك من
 اجل الناطرين لا من اجل ذات الملباس^١ .



الاشراق الحامس

في الاشارة الى اسرار الشريعة

و فائدة الطاعات

مركز تحقيق كافي نوراني

فد اومانا لك فيما منى الى ان حقيقة الانسان حقيقة جمعية و لها وحدة
 تالفة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في النحر و النجس و الصفاء و التكدر
 ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لان جلته منظمة من مراتب موجودات العالم التي
 على كثرتها منحصرة في اجناس ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى
 عددها الا الله ، وهي العقليات والماليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مر مشتمل على شيء كالعقل و شيء كالنفس و شيء كالطبع

١- في النسخ : «راجل فائدا للانس» في بعض النسخ ... تأمر برفع الملبوس ...

ولكن "مها لوازم وكما له في ان ينتقل من هذا الطبع الى 'احد' المثل ليكون احسن مكان
الحضرة الالهية وذلك اذا تنور بالعلم والعلم وتجرد عن الدنيا بالعمل وكما ان
طبقات العالم الكبير كلها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلطة واحدة
ينحرك اولها ينحرك آخرها بان يتنازل وينصاع للاسوار والهيئات من العالي الى -
السافل ومن السافل الى العالي على وجه يعاين الراسخون في العلم .

فكذلك هيئات النفس والبدن يساعد وبتنازل من احدهما الى الاخر ؛ فكل
منهما يفعل عن صاحبه فكل سفة جسمية او صورة حسية سمعت الى 'عالم' النفوس
صارت هيئة نفسانية وكل خلق او هيئة انسانية نزلت الى البدن حصل له افعال
يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته
وبصفة الخوف كيف يؤثر في اصفراره .

وكذا العكر في المعارف الالهية وسياج آتية من صحائف السلوك كيف يوجب
افترار البدن ووقوف اشعاره واسطرابح جوارحه وانظر كيف يتلب صورة المحسوس
الجزئي معقولة كشيء اذا انتقل من 'آلة' الحس الى القوة العاقلة - وكان مشهودا في
عالم الشهادة فصار غائبا عن هذا العالم وعن 'البصائر' حاضر في 'يدى' بصيرة العقل
والاعتبار .

فاذا تقرر عندك هذا الاثر فاعلم : ان العرض من وضع النواميس و ايجاب -
الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوة للمعمول و ارجاع الجزء الى الكل
وسياقة الدنيا الى الآخرة وتبشير المحسوس معقولا والحث عليه والزجر على عكس
هذه الامور الثلاثة يلزم الظلم والوبال و خامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض -
الحكماء :

اذا قام العدل خدعت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدعت العقول للشهوات .

تطلب الآخره اصل كل سعادته و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك أصلاً جامعاً في حكمة كل مأمور به أو ممتنع عنه في الشريعة الإلهية على أساس التراجمة «عليهم السلام» فانك اذا تدبرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خالياً من تقوية الجنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حربه في كل ما تفعله او تتركه و ارضى الباطل و اغرض عن الشهوات و خارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى و حنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليعتج لك باب القلب و تدخل كعبه المنصود «في سور له باب باطننا فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

الاشراق العاشر

في الاشارة الى منافع بعض العبادات

على الخصوص و معظمها الاركان

الحمد في العبادات



اما سر الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيحه و نظهيره و ما يلف به مع ذكر الله بالكسبان و تحييده و تمجيده و الاعراض من الاعراض الحيثية و الامتناع منها بكف الحواس و ذكر احوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدسين المبتحين من عباد الله المخلصين بموجب عروج القلب و الروح الى الحضرة الالهية و الاقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الاسوار و تلقى المعارف و الاسرار و الاستعداد من ملكوت السموات فوضعت عبادته شاملة لهيئات الخضوع و الخشوع و اعتاب الجوارح مع شرايط التلطيف و التنزيه و فصد القسرة و صدق النية و الاذكار .

المذكورة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو عليه و مستحقه و قراءة الكلام النازل في الوحي الالهي على عبده المتعرب حين عروجه الى عالم النور مع تدبّر معانيه والتأمل في حقايق مباهيه ليكون مسرقة للعبد الى الله و معراجا له الى الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن» .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من جأول ضرب عنه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر في نواميس افلاطون موافقا لما روي عن علي عليه السلام .

واما السجود فوضع الجبهة على التراب يرسل صفة الغضب و تواضعه و هو احد الموديات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيكسر بسد مجارى جنود ابليس و هو جنة من النار

واما الحج فقد علم ان لكل علم معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامة فتاكيد المناسبة بينهما بوجوب تأكيد علاقة الافاضه والاقتضاسه وان لكل حقيقة عقليته في هذا العالم مثالا جسمانيا ومن قصر بصره عن مشاهدة العقليات بجب عليه العكوف على امثلتها لتلايكون محروما عن الثواب بالكلية مسلما عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقي وجب على الهيكل وفواء مشايعة الروح تشيلا و حكاية اولا نرى ان التفكير في امر قدسي لا يخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لا رتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الى بيت الله والا حرام في سبيله عن الملاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بنية خالصة مما بعدد

الروح للتوجه من بيت النفس إلى كسفة المقصود والوجهة الكبرى ' بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياوية والطوف له والنسك عند تشبهاً بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة في حركاتها الشوقية "الدورثة الحاصلة" من اشراق مبادئها الفايضة تشوقاً إلى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو موليها» وهو الذي افاض فيها شوقاً يوجب الطواف فلذلك در طائفة بالكعبة طائفة "تقرأ إلى الله .

واما الزكوة فنوجب صرف النفس عن التوجه إلى الامور الدنيئة ففيها تحصل ملكة التفرغ عن غير الله وعدم الاثر بترك المال بالكلية لصالح العالم ومؤنه المعونة والصرف على الفقراء والمساكين وغيرهم من الثمانية لا نهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشركة محصورة وجسها على بعض الناس قبيح عقلا وكلمة كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون مشركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب في الاوقات العشر وفي التعمود ربه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله ومخاربة القاطنين لطريقه نجات الخلق عن مهالك الآخرة وترك الوجهة إلى هذه الشهوات الزائلة وتوطين النفس على بذل السهجة والمال والاهل والولد في سبيل الله فز هو الق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله في سعة الملائكة المقدسين ثم لا يفوت ما شيء يكون حيرة عليه لا ن امور الدنيا كلها بسدد السروال وفي وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها وقد حصل فهذا الذي ذكرناه في هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا في هذه الاحكام الحمسة ونحن نعجز عن العلم بجملة ما يعيدنا الشرايع الحقنة ونعلم ان ما بقي علينا من الف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الا اننا نعلم

يفينا بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقايق ان عرض واضع النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و فصدته الى تهذيب جوهرنا الباقي يوم العيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الاخر و جوهرنا الفاسد فان لا انسان كما بين اتم تبيين مركب من جوهر صورى نامق و جوهر مادى ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حساسا متحركا ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى متابعة هاتين القوتين وامضاء دواعيهما والشئى فى تحصيل بهيتهما بعيدا من الحى الباقي حتى ان الواعلين فى تمهيد اسباب هاتين الحيويتين يعدون عند العتلاء من جنس البهايم والمباع على الحقيقة فوضعت الشريعة النبوية لطفاً من الله سبحانه فى مداواة هذين المرضين و كسر ضسراوة هذين الكلين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكايدها هذا الثمين السعوى لهما على الانسان المعوى له من العسرات بتوسطهما فان بالانسان مشحون بدواعي هذه القوى الثلاث و جنودها والروح الانساني كغريب وقع فى بلد الخصوم كل جرم الى غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم استعبدونه و يكرهه اذا ولا يمكن انجاء منهم الا بنأييد الهى و تعليم لى فاقه تعالى لمرسل رسولا و انزل كتابا يهتدى الى الرشد فمن صدق نبينه و سمع كتابه اعدى اليه و خلص من رق النفس والهوى ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او ابذه وراء ظهره فقد ضل و غوى وبقي فى الهاوية وتردى.

الاشراق السابع

فى ضابطه يعلم بها كتابير المتعاصى
عن مفسريرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافا لا يرجى زواله الا ان الناظر فى معالم الدين بصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق و مناهج الشرع ان

مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق الى جوار الله وسعادة لقاءه والا رتقاء من حضبى
النفس الى دروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى شركه الاخرى و ذلك لا يتيسر
الا بمعرفة الله ومعرفة صفاته والا عنقاد بملأكنه وكشبه ورسله واليوم الآخر
لما مر ان قوام الممكن بالواجب وقوام النفس بالعقل وقوام العقل بالبارى جل
اسمه وان النفس الانسانية فى اول الامر شىء بالقوة شبهة بالمعدم بحسب التشاة
الثانية وان كانت صورة طبيعته متحركه حساسة بحسب هذه التشاة الاولى فاشها
حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية وبارئها بالربوبية فلا قوام
له فى القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة وبصورتها جوهر
غفيل وعالما ربانيا الهية وكما ان العبودية والمربوبية مقوم لها كذلك الاهبة
والربوبية عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» اى ليكونوا
لى عبيدا وتحققوا به بالعرفان وفيه سر النفس و سر قوله عليه السلام : «من عرف
نفسه فقد عرف ربه» و سر قوله تعالى : «سوا الله فالناسم انفسهم» فاذا ثبت ان
مقصود الشرايع معرفة النفس بعلومها واصمود الى بارئها بسلهم معرفة ذاتها والالتباه
من رقة الطبيعة والخلل من موبت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء وغشاوة هذا
الادنى وهذا نوع من الحركة والتحركة لا يكون الا فى زمان فالارتقاء من حضبى
التقص الى دروة الكمال لا يتحصل الا فى مدته من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه
الحياة التى هى التشاة الحسنة مقصودا ضروريا للدين لانه وسيلة الى كذا اشار
اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة
والايمان بالله يكون ضروريا واجبا تحصيله وترك ما يضاده وينافيه .

١- سر ١٥١ ص ٥٦ - اى نفس السج : ولها دل تعالى وما ...

٢- سر ١٥٩ ص ١١

ثم ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد لاخرة شيان: النفوس والاموال
واسماها .

فمن ههنا يعلم ان اى الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقربة به الى
طلب الفوز بالآخرة و اثباتها اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك فانه اذا كانت المعرفة
بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية المصوى^١ . فافضل الاعمال شهادة التوحيد
والاقرار بالربوبية لله والرسالة ارسوله والطاعة^٢ لاولى الامر من الاثمة عليهم -
السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو اصل الاعمال و يليه ما ينفع في ذلك
ويبلغ بسببه الى كمالها في الرضوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الالهواء والشكوك
وهي الطاعات المترتبة الى الله كالصلوة والصيام والحج والزكاة والجهاد فاتها
بمنزلة الحق لبدن المعرفة في ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حد الكمال كما قال
تعالى : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » وهو مما يتوقف على بقاء
الحياة على البدن مدة فما يحفظ به الحياة على الابدان يتلو في المرتبة عما يحفظ
به المرتبة على النفوس^٣ ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعاً في حفظ الحياة على -
الابدان وهو ما يحفظ به الاموال ويتعش به الاشخاص الى ان يترقى الى درجة
الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضرورية في عرض النوايس غفلاً فأكبر الكبائر ما يسد باب
معرفة الله و يليه ما يسد باب الحياة على النفوس وبلى ذلك ما يسد به باب المعيشة
عنها فلا كبيرة في المعاصي فوق الكفر كما لا فضيلة دون الايمان على مراتبه في
قوة المعرفة وضعفها لان الحجاب بين العبد وبين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقائق
الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمة فان هذا باب من الجهل

١ - يحفظ به المعرفة على ... داط - لاهم .

بالله بل عبه فمن عرف الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكسره ولا ان يكون آيما من رحمته و ينلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشد من بعض .

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية اذ ببقائها يدوم الحيوة و بدوامها يحصل اشعرته والايمان بالله وآبانه فهو لامحالة من الكبار وان كان دون الكفر لا شيء يصد من المقصود وهذا يصد عن وسيلته و ينلو هذه الكبيرة قطع الاعتراف وكل ما يقضي الى الهالك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ومن هذه المرتبة في التحريم الزنا والتواطئة فانه لو اجتمع الناس على الاكفاء بالذكور لا قطع الشل و دفع الوجود قرب من رفعه .

واما الزنا فانه وان لم يعوت اصل الوجود لكن تشوش الانساب و يعطل النوارث والتاسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريك اسباب يكاد يقضي الى الثقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لا شها بمبادئ الخلق فلا يسد من حفظها عن التلغ والعصب لكنها امكن استردادها اذ اخذت نفريها اذا اكلت فليس معظم الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعسر التدارك فينبغي ان يكون ذلك من الكبار وذلك طريق اربعة خفية :

الاحد ها : السرقة .

الثاني : اكل الوالي مال اليتيم .

والثالث : تعوبها بشهادة الزور .

والرابع : نفوذها بيمين العموس ، فان هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلا وبعضها اشد من بعض وكثها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالعموس .

وأما أكل الربا فلا يبعد أن يختلف فيه الشرايع إذ ليس فيها إلا "أكل" مال الغير بالتراضي مع الإخلال بشرط وضعه الشارع .
فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاسي فأوردناها مع زيارة تنوير و تهذيب .

الإشراق الثامن

في أن "لشريعة ظاهر" و "باطن" و "أول" و "آخر"

اعلم أن لكل حق حقيقة^١ و "الشريعة" لكونها أمراً و بائناً و وحياً الهياً جاء من عند الله و نزل به ملائكته و رسله فتأخرى^٢ بها "أن يكون ذا حقيقة"^٣ .
فهي كتحصيل انساني له ظاهر مشهور و بائن مستور^٤ و له أول^٥ محسوس و آخر^٦ معقول هو روحه و معناه ظاهره متقوم^٧ بباطنه و بائنه متشخص بظاهره أوله فسر صائين و آخره لب^٨ كائين بائن ، فمن قبل على ظاهر الشريعة دون بائنها كان كجهد

١- قوله : أن لكل حق حقيقة ... هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثة أو زيد بن حارثة حيث قال رسول الله ص : كيف أصبحت . قال أصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة و ما حقيقة أمائك . قال عرب نفس من الذكاء فسأوى متى دنها و جبرها ... وحي قد ذكرنا معنى هذا الحديث و جماعه و بطلان تطبيق الكلام في هذا المقام (مساند المولى صمد الصوفى و الشارح- الفرغاني و المحقق القزويني و استند مشايخنا المرزا هاشم الجليلي و استاذنا الأعظم المرزا مهدي الاشعري و الشيخ العارف الشاه آبادي) شرح مقدمة عصرى ١٢٨٥ هـ ص ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ بيان كون البائن حقا ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨

٢- لأن الشريعة المحمدية صورة لعلمة عليه السلام و علمه صورة لعلمة الإلهية و الحضرة الاحدية و انه عليه السلام باطن الكل و الظاهر و ظاهره و قد ورد عنه عليه السلام أن القرآن ظهراً و بائناً و حذاً و سطحا و القرآن مع جميع الأحكام الإلهية و الشريعة المحمدية فإن له عليه السلام ظاهراً و بائناً و حذاً و سطحا و قد جعلنا هذا البحث في شرحنا على المعتمد العمري و القصوص و حواشينا على مفاتيح الآس (شرح مقدمة فيصرت ط مشهد ١٢٨٤ هـ ص ٣٧٠ إلى ٣٧١ . تعليقات آغا ميرزا هاشم بر معاص ص ٢ إلى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن و التفسير ص ٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبح ، فلا يزال "يتعَب بدنه في الحركات و يرداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله مجردة" عن النيات لا يحصل بهالذلى اذ هي من الدنيا لا لها امور محسوسة زائلة يَفْتَرُ بها المجهود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه اثنه على شئ من الدُّنْيِ بل هو مستخدم للشرعة مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : «كُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً» الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق" ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و لسمه شامله" يرفعه الى السماء العالية و تنجيهِ عن الهوى في الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة الشك الدينية التكليفية فهو كسذى روح قد انغلقت من جسدها وفارقت كونها الباترة لمورثها فيوشك ان يكشف سؤااته و ينهتك على الخلائق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها في غير اوانها و نطق بالحكمة قبل تضحجها و تعامها في غير زمانها فلا شك ان حقه يزهد و علمه يتنزق .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

اعاذ الله و اياك من هذين الطريقين العاديين باهلها عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

الانراق التاسع :

في ان الثبوتة والرسمية منتطعتان
عن وجه الارض كما قاله خاتم الرسل

اعلم انهما منتطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) اتقطع منها مسمى

النبي والرسول واقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبى بعدى» ثم ابقى حكم البشريات وحكم الالهة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاسم وبقى الحكم وامر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى^١ : «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^٢ فيقتونه بما ادى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكل جعلنا منكم شرعة»^٣ وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله ومهاجبه وهو ما عين دليله فى ابهات الحكم وحرمة عليه العدول عنه وفرق شرع الالهى ذلك. فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكمهما ما اقطعت وما لمسخت واثما اقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على^٤ ذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للاحكام انه نبى ولا رسول .

واما الاولياء فلم فى هذه النبوة مشرب عظيم لاحتيا قد روى انه قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عبادة يسوا^٥ بائيا يبطون النبوة» وقال : «ان فى امتي محدثين مكلسين» وقال : «ان^٦ من حفظ ان قد ادرجت النبوة بين جنه فائهما له غيب وهى للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولى فى النبوة فيقال فيه نبى ويقال فى الولى وارث والولى والوارث هما اسمان الميثان والله ولى^٧ الذين آمنوا^٨ . والله خير الوارثين^٩ » فالولاية تعالى وكذا الورثة والولى لا يأخذ النبوة

١- س ١٦٦ ي ٤٩٥

٢- س ٥٥ ي ٥٢

٣- وهذا الاولاد الصالحين هم افضل من اوتوا العلم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولاية الرسل لان احادهم من جهة ولايتهم مع حاتم النبيين .

٤- س ٤٢١ ي ٨٩

٥- س ٤٢ ي ٢٥٨

من نبي^١ إلا بعد أن يرثها الحق^٢ ثم يلقينها إلى الولي ليكون ذلك انتم^٣ في حقهم
وبعض الأولياء يأخذونها وراثته من النبي (ص) وهم الذين شاهدوه كأهل بيت عليهم
السلام^٤ ثم علماء الرسوم يأخذونها سلفاً عن خلف^٥ إلى يوم القيامة فيبعد السند^٦
وأما الأولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم أتباع
الرأس^٧ بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي : «لا ياتيه الباطل من بين يديه^٨ ولا
من خلفه تنزيل^٩ من حكيم حميد^{١٠}» :

قال أبو يزيد^{١١} : «أخذتم عليكم ميثاً عن ميث^{١٢} وأخذت^{١٣} عن الحي^{١٤} الذي لا
يسون^{١٥}» قال سبحانه لنبيه في مثل هذا المقام لما ذكر الأولياء عليهم السلام في سورته
الأنعام : «اولئك الذين هدى الله فبهمدين^{١٦} اقتدر^{١٧}» وكانوا قدماء ورثتهم الله وهو
خير الوراث^{١٨} ثم جاء على النبي بذلك الهدى الذي هديهم به وهكذا بعينه علم
الأولياء اليوم هدى النبي وهدى الأولياء صلوات الله عليهم أجمعين أخذوه عن الله
لقاها^{١٩} في صدورهم من لدنه رحمة^{٢٠} بهم وعناية^{٢١} سبقت لهم عدوهم كما قال في
حق عبده حضر آتينا رحمة^{٢٢} من عبدنا^{٢٣} وعلمنا من لدنا علماً وهذه النبوة
سارية في الجوان مثل قوله تعالى^{٢٤} «واوحى إليك^{٢٥} إلى النحل^{٢٦} أن اتخذوا من
الجان^{٢٧}» إلى قوله : «فأسلكي^{٢٨} سبيل ربك^{٢٩} ذلك^{٣٠}» فمن علم الله منطق الجوانات
وتسبيح الثبات والعباد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات ونسبحه ، علم أن
النبوة سارية في كل موجود لكنها لا يطلق^{٣١} اسم النبي والرسول إلا على واحد

٢- من (٤٤ ي ٢٤)

١- يأخذونها خلفاً عن سلف ... دط

٢- في بعض النسخ : أخذنا علماً عن الله

٣- من (١٨ ي ٦٤)

٤- من (١٦ ي ٩)

٥- من (١٦ ي ٧٠)

٦- ٧ بطاني ... دط

٧- خلاصة الترمذي ... دط

منهم و على الملائكة خاصته الرسل^١ منهم وهم الملائكة و كل روح لا يعطى رساله فهو روح ولا يقال له ملك^٢ الا مجازاً فانه مشتق من الاكولة وهي الرساله^٣ ثبت^٤.



مركز تحقيقات كاتپوز علوم اسلاميه

- ١- وقد فصلنا وجود العرف من البيده والولاية وانما الاملة الكشمه والطريقه على عدم انقطاع الولاية و صائر المسائل الفرعيه بالولاية والسجده من شرحنا على المدعيه النجاشي و شرحنا على المعصومين الحكم لدولته النجاشي الاكبر .
 - ٢- ولا يقال ملك .. فانه .. فانه .. فانه ..
 - ٣- من بعض النسخ : الاصل ان الماشي والظاهر ان الكتاب حتم في هذا الموضوع اي بعد هذا السران والاشراق العائنه و الى هنا حيث لجمه الشرع والظاهر انه لم يطلب هذا المشهد
 - ٤- ولقد مررنا من تصحيح هذا الكتاب والمعلق عليه صجود يوم الحيمه سعر الشجر ١٢٨٦ من البحراء الشريفة وانا العبد الفقير الى الله العلي الدائم سيد خلال الدارين الاسلامي .
- و قد تم كتابه لشواهد حسني و اهتمام من سيدنا العظيم الاستاذ الماهر في الطائفة ومفتي نيكه امير رب محمود الكائن (الحسيني عزاد)

تعليقات بر الشواهد الربوبية

تأليف

حكيم متفكير وفيلسوف مبتال

حاج ملا هادي سبزواري

(١٢١٢ - ١٢٨٨ هـ)

تعليق وتصحيح ومقدمة

سيد خلیل الدین شستیاپی

اساتذہ فلسفہ و حقوق اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملاهادی سرواری»
 قدس (م ۱۳۸۸ هـ و) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهد الربوبیه
 فی السامع السلوکیه» جزء انشارات دانشگاه مشهد در دمنرس اهل حکمت
 و عرفان قرار میگردد.

ما چون شرح حال نامه مسوملی از صاحب این تعلیقات و شاگردان
 نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدمه شواهد تهیه و طبع نموده‌ایم
 که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات
 خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی ترین آثار حکیم
 سرواری است که حاکی از کمال دقت و تحقیق و فطرت فکری و احاطه این
 مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصا ملا صدرا میباشد. خیر
 در نظر دارد هیچ رسائی و مضامین حکیم سرواری را که هنوز بطبع
 نرسیده است مستقلاً نشر نهد. این حکیم عالیقام دارای رسائی متعدد
 تحقیقی است که کثیری از عوایض و متعضلات فلسفی را برورش حکمت
 متعالیه و فلسفه ملا صدرا بیان نموده است؛ اکثر تألیفات مختصر و رسائی
 کوچک حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات غالباً فلسفه اسلامی
 میباشد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الانبياء على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على شواهد

الاشراقية التي لا ولي الا بالباب مرافي ومساعد وقلوبهم

الثوربة ائمتنا موابد ولا فئدتهم المعبودة امرى موارد ولا رصاد

عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مرابيد و لشهود

اشرافات شمس الحفيظة ابهى مشاهد لغو امن بحر الحكمة المتعالية اعلى

مرکز تحقیقات و پژوهش های اسلامی
فقه در مسکن مستقر الصدور

و بتدر البذور لا يبدو مثله ، روح الله

بطيحه وكثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حارس يا راشد

١- هذه تعليقات السنة و تعليقات رشيدة على خبر مصنفه تغير مصنفه في القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان اللاسفة و صدر الصالحة النبوية السبزواري على كتاب الشواهد الربوبية المؤلفة الحكيمة العلامة الفضل المحتجب و حاتم الانبياء مولانا الاعظم استاذنا الفد (رضي الله عنه) وقد وقعت له تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الممددة على يسوغ ما قصدا و حصول ما اردناه .

قوله (ص ١، س ١) : «المشهد الأول فيما يفتقر إليه في جميع العلوم.....»

اعلم أن وضع هذا الكتاب السطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد وفي كل شاهد اشرافات ^١.

والشاهد محل الشهود ومبفات الشجئي ومنصة الظهور وكل منها يصبر القلب منظرًا ومشهدًا ومجلئي^٢ لنور الوجود ولو علمنا بأن موضوع الحكمه الالهيه هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله ^٣.

واما المشاهد فموايدليل والبيئة مثل دلالة معاهيسم الوجود والوجوب المطلق والرحمة الحقة على الحقيقة - لأن حقيقة الوجود كاشفة عن حقيقة الوجوب لكونها حقيقة الالباء عن العدم والوحدة الحقة مالا ثاني له^٤ في الوجود مباينة بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود شهادة دانها بذانها على ذاتها لأن التماوت انما هو في المفاهيم الدالة لا في المصادق

هذا في شواهد المشهد الأول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد المشاهد الاخرى^٥ واما الاشرافات فهي كفنون التحليلات و شعب الواردات فهذه التراجم من

باب تسمية السبب باسم التبيين
واما انحصار جميع العلوم الى^٦ ما في الشواهد والاشرافات للمشهد الاول فنقول اما الوجود ومعرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هلئية^٧ بل حقيقة^٨ يتبين في العلم الا على^٩.

واما الوجوب الذاتي والصعاني فمعلوم اذ مالم يشهد السواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة علينا : وفي كل مشهد اشرافات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكم المعشورة.

٢- بناء على اصالة الوجود و وحدته حقيقة و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناء على وحدة الوجود وحده

شعبه لا ينبغي يكون موضوع علم الاله حقيقة الوجود ٣- والوحدة الحقة العديقه ... آي

والحريّات و بانا مدنيون بالطبع محتاجون الى ' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على ' اظهار المعجزة على ' يدالصادق و عدم اظهاره على ' يدالكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكثف كيف يحنق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكثف من حيث هو مكثف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والعق و اصوله و قس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمبينة و انحاء العلة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغير ذلك فان جميع العلوم مفترقة الى ' تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، ص ٥) : «ولان غيره به يكون محققاً الى آخره...»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لانه من المتحققات عقلاً و انصافاً : ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعني الموجد الحقيقي هل هو الماهية او الوجود ولو بعد الجعل لان نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل نفسها والحيثية التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتبارية ليس الا المفهوم و اسم المعدوم الى المعدوم لا يصبر مناط حمل الوجود وكذا مثل الانتياب لان معولة الاضافة اعتبارية فكيف يستحق الماهية لحمل الوجود في ذاتها وسببنا زيادة استكشاف لهذا في بحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جديلاً خارجاً عن قانون الحكمة لان مطالبتها لا بد ان تكون برهانية على ان معنى قول اهل الاعتبار ان الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لان هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهية فهو النحقيق بالذات وهي المتحققة

قوله : «فى وجدانه» بعد تحقيق تحقّقه و وجوده النفسى حقّق كَيْفِيَّة وجوده
الرابطى للنفس .

قوله (س ٦ ، س ٥) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلاً
منهما ماو للمعرف فكيف جعل الصنف قدس سره هذا فسياً للاولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شبيّه المفهوم كما فى الاولين
ولكن يراد بالمساواة ، المساواة فى المعرفة والجهالة فكأنه قال : اولاً لا يمكن تصوره
بالاعرف وثانياً ولا بالمساوى فى الوضوح والجلال ، لان الوجود اعرف من كل شئ
وهذا ينشعب الى شعبتين لان المفهوم اعم من الماهية لانها هى التى تكون حاكية
عن الوجود المحدود ؛ والفاهيم المساوية لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله
كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهوية ونحوها ؛ لكن
كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شبيّه الوجود وكبيراً ما بطلق الصورة على ما به الشئ
بالعمل فكأنه قال : ولا يمكن تصوير مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه
اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لان الشئ لا يثنى ولا يتكرر بنفسه ،
نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلّة . والعلة والمعلولى
بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حدّاً مصطلحاً والمقصود شئ التصور الذى
هو قسم من العلم الحسولى .

قوله (س ٦ ، س ٥) : «واما فى الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الاتيئة حتى يكون باقية فى نشأته الذهن
والخارج كما فى الموجودات الذميمة فان الاشياء نحصل بانفس ماهياتها فى الذهن

فالماهية فيها كاليولي الباقية في الحالات للكميات مصححة للهوية ، و ايضا الوجود عين انه في الاعيان وحقا الواقع و منشأ الآثار فهو حصل في الذات من اى موجودا بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : « لا يصريح المشاعية »

بان تصبر النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لان العلم الحضورى اما علم الشئ بعملولة او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء مقلع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : « ولا حرلى »

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص معنى منع الصديق على الكثرة بالوجود كما يجب ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و تشخص بداته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هى جزئى طبيعي .

والمجموع الذى هو جزئى على والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فهذه المعاني مسلوب عنه كالمعنى المسمى

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : « لا مطلق ولا مقيد »

فان هذه اوصاف المفاهيم والماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكرثته استعمالا فيها فالمطلق المسلوب عنه كما في الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتأخرين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود الماحودة بلاشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد ان اى لاشرط لا بشرطية
است له نفس مقيد بلاشرطية .

والنعيات الاعتبارية و بهذا المعنى بطلق على السوابج بالذات كما قال السولوى -
الرومى :

مما عدمها أيم و هميتها لمسا تو وجود مطلق و هميتها* مما

قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج في تحصيله الى آخره .

لان الوجود عين التحصيل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصيل و قد
تعرض له لان هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الانسان البسيط المحتاج
الى الفصل المقسم في التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمصحف
في التحصيل الطبيعي .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «ربانا مجهول الكنه » .

فهو بوجه كسر ان الضوء في الظل حيث ان الضوء اذا سرى في الظل افناه فان
الماهية كسراب بقعته . الاية-

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود في كل شيء عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقي هو النور الحقيقي لكونه ظاهرا بالذات مقهورا
للماهيات كما ان النور المجلى ظاهرا بالذات منتهيا للالوان وغيرها من المبصرات و
هذا معنى معظم مراتب الوجود عندنا ^{في التبيين} بالنور كنور الانوار والا نوار -
القاهرة والا نوار الاستهدية والا نوار العرضية فالوجود ما به الا اكتشاف ذاته وغيره
لذاته بل هي عين الاكتشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كونه الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره»^٢

١- في النسخ الموجودة عندنا سربانا مجهول الصور .

٢- كس في كلام الشيخ الاشراقى من ما ذكره الحكماء المحشى «فليس سر» في الحكمة الاشراق ط ع
١٣١٤ هـ ق ص ١٩٥ : ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه الظاهر لنفسه و قد فسر عن قوله تعالى
بتوحيده تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشيئة دائية- العبايئة- والنعور والمشيئة
والإرادة ليستا إلا السبل المؤكد والحصة والعنق والرضا والإبتهاج ونحوها .
والوجود ليس إلا العشق بنفسه والإبتهاج بذاته وبقائه بما هي آثاره .
ولما كان الوجود خيراً لذبا كان عين الإرادة بمعنى الإرادية .

والتكلم هو الأعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و
اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها سائر الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجاوز البرهان اذا امكن
عاشت ان لا تقع في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق وعالم فرق
الفرق بل ترقى الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها
لان علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لانها
قائل بالرضا لها وعن الارادة والسرور والسرور بل جميع ما يريد انما يريد لذاتها
وعشق وعاشق ومتوق لذاتها وحيوه وحى بالعرض ونور كما بسمها الانشائي
بالنور والاسم سجد وكلمة **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا نَسْتَكْمِلُ** **وَمَا يَلْبِسُ** **النَّطْقُ** **الْحَشْبَ** **اَي** **الْكَلِمَاتِ** **الْعَقْلِيَّةِ** **وَقَسَّ**
عليها والوجود نسخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقي ايضا هكذا الا انه كما ان الوجود
الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجبعي كذلك العلم والارادة والحيوة
والقدرة ونحوها واذ اُحْتُقَّتْ فروعها الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و
ليس ذاته الا الوجود ومن تسبيح الاشياء كلامه وطرقه تعالى ا.

من اتحاد حقيقه الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والآراء والعقلى والاشهاج : ان صريح ذاته بين الوجود وان عليه الاشياء عين ذاته و ١٣١ جمل العنصر صريح ذاته فى المقاهر : يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا يفك عن الوجود السارى ولا تزم ان لا يكون صريح ذاته حلة للانسان .

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لا^١ بوصف شيئية الماهية و إنما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

ومطرفة الشيخ^٢ الاشراقى في حنيفة النور فان النور الاقمر والفاخر والاستفهد والنور العرشي عنده سنخ واحد .

فان في حكمنا الاشراقى : «النور كله (اي جوهر^٣ ٢ كان او عرضا) في نفسه لا يختلف حقيقة الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضاً «الانوار المجردة لا يختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الاشياء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بان الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقة ان المتخلفات ليست احدهما شديداً والاخرى ولا الاخرى ضعيفة الا ترى^٤ ضعفه الا ترى^٥ و إنما لم يبق الفصول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباین مراتبه كانت بيوتها بنسب دوائها البسيطة كمور و ظلمة و علم و جهل و قدره و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمخامد و أحوها و جاز النزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هي متباينة ونشئت شعبة^٦ ابن كسونه^٧ ولم يجعل عقدها بعد اذ لو حاز النسبانية تمام الذات في التراتب السلوكي من العلل والمعلولات لعازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والمعلبة فاقدا لهما .
وادعى البداهة في بطلانه و في وحدانه ايهاها ولم تكن الوجودات الاتفافية

١- شرح حكمه الاشراقى ط ١٢١٢ هـ في ١٠٤

٢- عبارة حكمه الاشراقى : «النور كله في نفسه لا يختلف حقيقة الا بالكمال والنقصان اي جوهر^٣ ٢ كان او عرضا .
في مدارج التنارح العلامة

٣- عبارة الشيخ الفهول : «في طريق آخر فنقول الانوار المجردة بعوضاً كالب او عولاً . . شرح
حكمه الاشراقى ط ١٢١٢ هـ ص ١٠٤ ١٠٥ قال اردشور . وهي تنشر من الاشياء كالماهو لم هو كما في المجردات

والا نفسیه- آیات الله تعالی وعلی تکنون الظللة آیه النور والعجز آیه- القدره والجفاف آیه- البتہ- ولم یکن العلۃ حدۃ۱ ناما للمعلول والمعلول حد۲ ناقصا للعلۃ- كما قال -
القدماء ولم یکن ما هو لم هو فی کثیر من الاشیاء كما قال ارسطاطالیس ولم یکن العلم التام بالعلۃ علما تاما بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا ؛ بادوات الفسر وقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ولم یکن التغیرات الطویلۃ استکمالا واسبا للفعلیه ثم لبس كما انها فی السلسلۃ العرضیۃ الکوئیۃ خلع ثم لبس ولا الوجودات الکاملۃ بالنسبۃ الی النقصانۃ- کالجبال و تفصیل ولد۲ ونشر ولا جامعا لجمیع فعیات مادونه مع شی۱ زائد .

و یطلان التوالی کثیور الملازمۃ ظاهر عند ارباب التحقیق والله ولی التوفیق .

قوله : « لا یسعی الله مؤثر فی الماهیۃ الی آخره » اذ قلت : فما معنی الملازمۃ -

العقلیۃ اذ لم یحتضن شی۱ من الشقیب المشهورین بینهما ۱ .

قلت : معنی تحقق احد الملازمین باخر الملازمۃ العقلیۃ اعم من التحقق بالذات

و بالعرض الذی هو مصحوب سحۃ السلب توجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم

بالحقبة الذی ملاکۃ الکوئیۃ ولو علی سبیل التجوز البرهانی او یقال بدل قولهم : او

۱- فلما حنی به انهای که قول به نیابین در وجودات استناد داده شده است قواعدی در کتب خود ذکر کرده اند و ملازقاتها نقل شده است و اما قواعد از مسائل مسلّمه من فلسفه است که ما بن بر وجود سلاش شماره اول به پای مستلزم محظوظاتی است مگر آنکه لازم باشد طبق قدرت و اراده و سایر صفات که مای وجود به عنوان باقعات بر عصاره حمل شود در حالتی که اشتراک معنوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را بپذیرد آنکه اعم اشیا است موضوع فلسفه قرار دهد، عدم وجود استزاع معنی واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلم است که معنی کامل فاقد کمال نیست و نیز گفته اند : ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعت . باید از وجود معلول بی بخت و از وجود علت معلول بی نبرد باید علت حقیقی از علم نام بیانات خود بهیچ معنوی علم بهم نرساند و وجودات خارجیه علم بصیقلی حق نیفتند .

يكون أحدهما معلولاً للآخر، أو يكون أحدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنف قدس سره، سواء كان معلولاً أولاً بكل كشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود، فإن المعلول لا بد له من شيئية الوجود، وليست للماهية؛ و شيئية الماهية دون المجموعية.

قوله: «بذاته و بفيضه الأول» بالنسبة إلى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة إلى الوجود الخاص.

قوله: «لاكان مفقوداً إلى تحصيله إلى آخره» أي العمل المقسم و هذا بالنسبة إلى الجوهر الجنسي مثلاً وما يحرى مجراء وهو المصنف والشخص بالنسبة إلى الجوهر النوعي مثلاً كما هو مقتضى إطلاق قوله: «ليس بجوهر ولا عرض...» هي أول هذا الإشراق فلفظ تحت مضمونه النسخ أي لو كان الوجود من نسخ الجوهر و ملحقاً به إلى آخره.

قوله (صه، سه) : «فإن ما ذكرناه...»
لما كان ظاهر هذا القول سحيفاً جداً فليقول بأن الوجود أراد به المفهوم العام و أراد بالعرض العرضي، كما يقال في إيساغوجي العرض العام والعرض السلارم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحسول كما يقال يشكثش الوجود بشكثش الموضوعات.

قوله (صه، سه، س ١٥) : «وكذا في الانعكاس...»
أي في حق السدھن ايضاً واحداً والتمدد بتحليله و نمثله ولهذا افضل -
العبارات في هذا المقام عبارة افضل المحتمتين نصير الدين الطوسي قدس سره في -
التجريد «فزيادته^١ في التصور» حيث لم يقل في الذهن.

١- شرح تجريد ط ١٢٧٦ ص ١١

٢- للمركب بين المعين لأن مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً.

قوله (ص ١٦) : «لأنها تحلله القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولي تخلية لا تخلطاً بصحح كون أحدهما موسوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التي هي شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشائع تخلطاً و نعوأ من الوجود بصحح ثبوت الثبوت له .

إن ثلث . إذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للمساهبة فرع ثبوتهما فبإلزام المحذورات .

ملب : صحح بن الحليث بن التجريد من حيث أنه تجريد عن كائنة الوجودات وعن العوارض حتى ص هذا الاعتبار مطلباً لثبوت شيء لها حتى يستدعي ثبوت المثبت له مع أن لحاظ كونه وجوداً عطفياً يلف و يقطع .

قوله (ص ١٠٠ ، ص ١٠١) : «تأمل ... إلى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذي هو العدم من صممها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار إليه إشارة كالمقابل أو وهمية أو خيالية أو حسية و كل ما يحبر عنه أى اخبار كان و بالأخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار إليه ولا يحبر عنه

قوله (ص ١٠٠ ، ص ١١١) : «في ادلائل الوجودات بعدا ...»

إنما عبر بالامتنياز والخصص كما في الأسفار دون الشخص لخصه هنا و في الأثر في الثالث و هي كسب الأخرى بأن الوجود متشخص بذاته منظور بأطواره وليس للوجود أفرادواشخاص إنما المراتب والدراجات ، وقد حقق في موضعه أن الامتنياز أمر اضافي و يحصل بالكتابات كالتخصص والشخص تسمى ولا يحصل بانقسام كل إلى كل ، فامتنياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافي كونه حقيقة .

الوجود واحد وحدة حقيقة وآية ذلك إلا أن اذ له مراتب طسوله من :
«الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي» والأخفي» .

وهذه هي المساة عند العرفاء بالطايف السبع^١ ومراتب عرضية من الأسفار -
الأربعة ومن الحالات الثمانية والبدية^٢ وامتيار كل مرتبة عن الأخرى لا ينأى
كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس بشخصاً لها لأن كل تعين ليس بشخصاً
فمرتبة الصباية^٣ ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست بشخصاً والا كان الصبي شخصاً
واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البدية والمنبأ أن الاتصال بالوحداني
ساوون للوحدة الشخصية بل زيدا العرسان ممتاز عنه بعينه اذا كان شعباناً و هو بعينه
عطشاً ممتاز عنه وساناً وهكذا ولم يصير اشخاصاً .

والسر في ذلك : ان هذيه البدن بالذات وهو النفس وهو النفس بالوجود الحقيقى فاذا
وآيت أحيانا في كلامه لفظ الامراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو
طريقة المهلولين و «مصرح» به في كلامه مراتب كيف والتعدد لا قرادى ايضا تحضن
انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ الذي يساوقه^٤ .

قوله (ص ١٠ ، ص ١٢) : «انما بالتقدم الى حوله (ص ١٢) او عوارض مادة»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة العقلية كما يشير اليه قوله فوق -
الأكوان والحركات كان تحصبصها بالتقدم والتأخر ونحوها ما هو المعبر في التشكيك
الخاصي اى لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بأن لا يكون للمتأخر شأن

١- والله اشار من قال : هفت شهر مشقرا حلا مشقت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصي والخاصي الخاصي شأناً على الاول ليس التشكيك الا في مراتب الوجود
ينميز بها له مراتب التشكيك وليس شأناً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود في النص
سميز بالذات ولا رتب دينة و بين الاشياء في مقام تلك الذات ولكن باعتبار ظهوره في الاعضاء والتشكيك
انما هو في مظهره لا في مراتب الوجود والواحد الشخصى سميذ باعتبار ظهوره المفسنة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمستأخر وما يتحقق منها في العاديات ما نسي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ١٩، س ٦) : «ولذلك جعلوا... الى آخره»

كالسيد السيد فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام وعروض للماهية و يكون مناط حصل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما في الذهن ماهية حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤول هذا السيد كلام القوم «ان الواجب تعالى وجود بحث» الى «انه موجود بحث» يسعى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهية الا مكانية مع مفهوم الموجود كيف بصير مناط الموجودية وليس الا ضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بحمل الحاصل تصويرا هكذا . فان الماهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود اى جعلها محتككة عنها مفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحث بغير جعل وهذا نظير قول المصنف وان وعا في شفاى من حيث ذهاب المصنف قدس سره الى اصاله الوجود و ذهاب السيد الى اعتباراته المحضة على ما مررت لك فان مناط الموجودية عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بنفساتها فيه

١- ورد على قول السيد ما اورد عليه المصنف قدس سره في الاسفار والشارح و نحن قد اوردنا عليه بما لا سرور عليه .
٢- في حواشيه على التجريد...

فذلك الحور من الوجود متحد مع المفهوم الذي هو ماهيته الاعتبارية .

ثم من اجرائه هذا الحكم في كل مشتق نسب الى السيد انكار المسقولات النسخ -
المرضية وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض سميعة وجود الموضوع
هو المنصم اليه .

نعم اذا احد العرض لا شرط كان عريضا والعرض له اتحاد بالمعروض يقتضي
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة مه و ظهوره و ليس مباينتا عنه وهما بهذا الاعتبار
واحد في عين كون المرتبتين من الوجود احدهما وجودا مستقلا والاخرى فاعتا .

قوله (ص ١١ ، ص ١٠) : «اذ لا تصاف لهما به الى آخره»

هذا رابع الوجوه في هذا المقام والثلاثة الاخرى :

احدها ما مر من ان التحلية عين الا حفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديته الباهية و انه ثبوت الشيء لا ثبوت
شيء لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه في بعض رسائله ان مفاد الهلية البسيطة هي الحميفة في
مثل الانسان موجود ان نحوا من الوجود ثبت له مفهوم الانسان وهذا لو كان من
باب ثبوت شيء لشيء كان المثبت له الذي هو الوجود له الثبوت سابقا سيقا بالاحقية
ولكن لا ثبوت زائد بل بنفسه و يؤيده ان الوجود موضوع في الالهى و حاصل -
الوجوه في المناس عن اشكال الفرعة في الوجود والماهية انا تنزل اولوا و تقول ان
مفاد الهلية البسيطة ثبوت شيء لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان
الفضية نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الا انسان موجودا لتجريد نحو
ثبوت كما مر .

و ثانياً تترقى و نقول : مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً تترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشيء أي الماهية اذ ليس لها ثبوت اذ لم يصر عيناً ولا جزء لها ولو حال وجودها الذي هو حكاية الوجود . فلوجوده ترتيب مطلوب والحال لا ينفي الائتلاف وأما الالاف تصانف .
الندى يستدعي شينين .

احدهما شيئية الوجود والاخر شيئية الماهية التي لا تأتي عن الوجود والعدم فلا تضائق فيه وعليه يدور كثير من الأحكام .

قوله (ص ١٢٤، س ٩) : «من غير حاجة الي ثالث...»

هذا حق القول و هو ثاني القولين في ان الوجود الرابط هل هو محتق في .
الهلويات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهلويات المركبة .

قوله (ص ١٣ ، س ٤) : «من باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسع التحوّل بل الاشتراك التلقيني الصناعي فان لفظ الموسوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصصياً نارة للهبولي و اخرى للمحل السعوى من الحال ، و اخرى لموسوع القصب وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل .
الجوهر والعرضي كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرضي الممارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضي .

قوله (ص ١٤٤، س ٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الي آخره...»

الاول في مفهومه لان التصور من العقولات الثابتة فهو وصف المفهوم والثاني في حقيقة التي هي الظاهر من كل شيء فالوجود اول الا واصل في الشائين و اظهر .
الظواهر في الاقليين أي الذهن والعمين .

قوله (ص ١٤، س ٣) : «و عرفناه لا يحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهد الشيء* بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحسوى الذى له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بعموله واما العلم الحسولى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور ونحوها من الاسماء الحسنى ومن جهة الماهيات الغائلة والمفاهيم الاكائية* بها هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعرفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث الحق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه فى الاسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البدهى العرضى لمراتب الوجود او مراده المباحث مع المثائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص ١٤، س ٤) : «وهل هذا الناقص صريح ...»

وهذا الناقص كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الناقص واعتبارية الوجود مع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوامى والسدالداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى وهذا الشيخ اجراها فى المقول والنفس .^١

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى المقول ؛ لان الناقص هو المحدود بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع اما يلبغان بالوجود الناقص المحدود و اما الوجود التام الذى لا يتناهى عدة و مدته فلا يتيق الماهية الكذائية به لكن ماوجه فى النفس ؟

١- عليك نوال انتاته الذى اختاره الدوامى فى شرحه على التمثال عبارة عن القول بوجود الوجود و كثره الوجود والناظر بهذا المسلك لغلل عن معنى وهو : ان القول بالنسبيل فى التعليات باطل و ادلة الطرفين بنى القول بالنسبيل والتمساحرين فهو الى هذا الطريق منهم السدالداماد فى التبيان و ما يركبه.

قلت . له وجوه : احدها ان النفس الانسانية لا تحد لها تقف عنده بل كل مرتبة
نرد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحول الى الفعل الفعال ولا سيما على القول بالحركة -
الجوهرية فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

و ثالثا : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهية تتصورها النفس بعنوان انها هي
و تصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجا عن ذاتها »
و التفصيل سيجي ان شاء الله .

قوله (س ١٤ ، س ٩) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية ... »
العلوم يقولون : الموضوع هو الوجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته
و اعتباراته و المستعف فتدس سره ربما يقول الوجود و ربما يبدله بالوجود و كلا
هما واحد لان الوجود الحقيقي هو الوجود ، و على اي تقدير ليس المراد بالمفهوم
بما هو مفهوم والا فخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتي والوحدة الحقة و
نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكميم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم
الا ان يجمل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود
بشرط لا نما سيأتي والا لكان العلم الهيا بالمعنى الاخص بل المراد هو حقيقة الوجود
« لا بشرط » و المراد باللا بشرط ليس ما هو استعمل في المفاهيم كما هو المشهور بل
هو المستعمل عند المثاليين في الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والا حاطة
و البحث عن المفاهيم الكمالية و الماهيات الا مكانية بما هي آلات للتحاط بحث عنه

ان هذا اما يستقيم بناء على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم
الامر وما قالوا ان الاشياء وجودها بالنسبة الى الحق فلا معنى له الا ان ينشأ به الاضافة لاشرفية وليس
المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة مرتب اهل الوجود والوجود الماحود باللا بشرط

قوله (ص ١٤، س ١١) : « من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبعياً أو تعليمياً »
ثم يكف بقوله : « بما هو موجود ... »

و يثبت بهذا إشارة إلى أنه ليس المراد بالاطلاق أن لا يتقيد بتقيده أصلاً، والالخرج
مباحث العقل مثلاً لأن الموجود لا بد أن يفيداً بالامكان ثم بالجوهرة حتى يرضه
مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم أن التخصصات
فيها أو فرد موضوعات سائر العلوم مطالبها بل أن لا يتقيد بالتجسم والتقدير والتكثر
لأنها هي التي يفصل العلم عن الالهى كما أن في عالم المين ما هو مناسط السوائية
والبنوة عن حضرة الحق سبحانه وعالي هو التجسم والتغير والتبدل والتقدير وهذه
هي الغواصق و مناطات التفرقة والقيسة ؛ لامتثال المكان الذاتي الاعتباري والجوهرة
والعقلية فاذن المقول من صنع الربوبية باقية ببقائه موجودة بوجوده لا بإيجاده
والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعداد بالأعداد المادية والتقدير .

قوله (ص ١٤، س ١٢) : « كما في سائر العلوم ... »

ان قلت : لفظ «سائر» مع صيغة الجمع المعروف باللام يدلان على أنه لا تخصيص
للتخصص الطبيعي والتعليمي بالحكمة الطبيعية والرياضية بل يشمل جميع العلوم -
العقلية والنقلية- وكيف وجهه ؟

قلت : وجهه ان مطالبها أيضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعي والتعليمي
فان احوال الكلمة والكلام بأية حينه بصير ان موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال -
الموجود الطبيعي و كذا احوال الموجودات الجسائية المتحركة لاخرى ، لأنها
العارضة لموجودات عالم الطبيعة وفي الحقيقة العلوم «الهي» و «رياضية» و

←

المعصية حازي لجميع المراتب والمقامات و ح يستعمل قول من قال : ان الفلسفة الأولى رياضة عامة على جميع
العلوم واما الأولية انقسام الموجود و كونه من المفاهيم البدئية التي لا يحتاج إلى السبب في المعرفة والحد
فالمصير إلى ما حققناه
١- لا بد ان يتقيد ... أقل

«طبيعي» وما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام المادية على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصيليّة فكانت خارجة» .

ثم ان الشيخ في الهيات الشفاء^١ زاد قوله : «او خلفيا او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكره من مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الوجود الطبيعي الذي هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكميم الطبيعي ايضا. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمنحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعي انه الجسم من حيث الحركة والبراد : الحركة بالمعنى العام والا لخرج مباحث الكون والفساد والانعلاجات عن الطبيعي لانها عند الفوم دفعية لا تكثرهم الحركة الجوهرية- ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغيير. ثم ان قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنف «قدس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان في مقام ذاتها الوجودية لا في مقام اعراضها و صفاتها فهي نفس الحركة لا ذات مسبها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة الفوم .

قوله (ص ١٤، س ١٥) : «او من باب المقادير المتصلات او المتفصلات...»

اما اطلاق المقدار على الكم المتفصل من باب التغليب او المتفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الا جرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» والمتفصلات ان اخذت في المادة الصورية فموضوع «الموسيقى» وان

١- الهيات الشفاء المقالة الاولى الفصل الثاني ط قاهره ، ١٣٨٠ هـ ، ص ١٢، س ١٩

أخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» أو إن أخذت مع نسب تأليفه فموضوع «الموسيقى» و الآخر فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «من الله تعالى إلى آخره...»

عبارات أخرى على سبيل التلخيص والنشر فالمراد بالملائكة حفاظهم ورقائهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملوكوت» بالآلة على والأسفل والمراد بالكذب أهم من «التدوين» و «التكوين» ، الآفاقى والانسى و عرشيتها النفوس «الساورة» و أهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول الباديات فاتحة و حق الايمان بهم الا بقاء بظاهريهم و باطنهم جميعا والتخلق باحلاقهم بل بأخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مفاكته مع الأقسام الأخرى من المطالب والمحولات لهذا العلم ، نستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث فى هذا العلم لا يستدعى ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض محسوسة اشبه بصفات الأشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كلية فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ، اما ذوات و اما نموت والذوات اما المفولات العشر وموضوعات سائر العلوم و هى كالانواع له لكونها ذواتا و اما اسباب قصوى والنسوت هى كالمرضيات اى المرضى بمعنى الخارج المحمول ك مفهوم الوحدة و مفهوم التلخيص و مقابها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «الوجود او الوجود الى آخره...»

لان الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الدين

طريقهم في ائدلاله على الواجب يشبه النمط الذي فلا يفيد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية...»

اي لها وحدة حذئة " حقيقية لا وحدة حدودية " كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٢) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اي ان اريد مفهوم المتقدم و امتاله كان من التوافق لاصل الحفوظ في مراتب

الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا و كذا لان حقيقة الوجود عرضاً

عرضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الا فرادى الذي للمتساوي فليست

حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه بالتقدم ولا بالتأخر ولا

بالشدة ولا بالتضعف و غيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فصلى...»

«يصدق عليه انه مبدء للوجود بما هو موجود...»

ولذا يقال : كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شيء على الفرد عين

الصحة على الطبيعة لا ان وجودهما واحد الحق في وجود الكلي الطبيعي انه موجود

بعين وجود اشخاصه لا انه الالهيونية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوقة» و

«المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اي : المفهوم العام الالهي و المطلق الشهومي وفيه انه لا يلين ان يكون موضوعاً

للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً و عنواناً و آله للناظر حقيقة الوجود -

الواحد البسيطة البوردة الطاردة لعدم فلا حكم لثمة بل تابع محض لمراتب -

الوجود؛ ففي الوجود المعلولي معلول بالعرض وفي العلوي علته بالعرض اي :

منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولة

اد ليس عرسياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأت» الى آخره .

قوله (ص ١٧، س ١٤) : «بل الوحد كصا مر»

من ان الوجود في كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرة منها عله-
يصدق ان حقيقة الوجود عله- اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص ١٧، س ٢١) : «لكنه ليس كذلك...»

لا ، لان المطلق لا ينفى ورائه جسم حتى يكون فعلا له مثالا حتى يقال المطلق
يصدق على المقيد كما مر بل لان تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع والوضع
بالنسبة الى المعلوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك وغابه الشئ لا بد
ان يكون كما لا يخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سحفا واحدا وكل من
الهيولى والصورة ليس جسما فيبحث عن مبادئ الجسم في العلم التذى يفترق اليه
جميع العلوم وله الرئاسة الكبرى والسيدوده المعظمى .

قوله (ص ١٨، س ٥) : «ضرب منها نوات معرفة ...»

فد اعتبر التجرد و علمه في المحصول ايتاء الى عدم الترق بين التقريرين اذ قد
يعتبر في تسميم الحكمة النظرية الى الالهى والراضى والطبيعى التجرد عن المادة او
عدمه في الوجود والنقل جنعا وفراي بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى
المحصول كما ذكره العاضل الباغوى في حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان
المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص ١٨، س ٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوثة والعليّة والمعلوليّة ونحوها وهذا الضربان اشارة الى -
التقسيم الثانوى في التقسيم المشهور اذ بعدما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن
المادة خارجا و ذهبا يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كواجب تعالى والمقول
المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكنزة والعليّة والمعلوليّة وغيرها فأبحث عنها هو "أ" مور العامة من -
 "أ" لهي الأعم ولذا قبتد المصنف «قدس سره» عوارض الوجود في تعريف الأمور العامة
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فأنها المقاصد الخاصة
 من "أ" لهي الأعم لا المقاصد العامة منه والبراد بالمعاني المفهومات والصفات
 عوارض غير متأخرة في الوجود وهي التي لا يبقى في طرف العارض إلا شيعة المفهوم
 كالوحدة والهوية والقدم والحدوث والوجوب والإمكان وغيرها من عوارض الوجود
 ولما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعياتها فهي ذات خاصة خارجة من التعريف
 وسمى "أ" لهي الأعم بالفلسفة لأن الفلسفة ترجعها التشبه بـ "أ" له أي التخلق بأخلاق
 الله علماً وعملاً وبالأولى لأنها العلم بأول الأمور وهو الوجود ولا تها متقدمة
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهذا الرياضي والطبيعي .

قوله (ص ١٨، س ١٢) : «فانقص دخول الحكم المتصل...»

تخصيص انتقاضي الطرد بإحدهما والعكس بالأخر مع جريان كسل في كل
 للاعتماد على تثبته الفطن وإجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع
 الطرد .

قوله (ص ١٩، س ٤) : «أد مثالب كل منهما بهذا المعنى»

فإن الوجوب ضرورة الطرف الموافق ومقابلة وهو لا وجوب سلب ضرورة -
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها
 والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابلته وهو لا إمكان ضرورة الطرفين وهو غير
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩، س ٦) : «وما في حكمها»

أي يدخلون ياء النسبة مثل الوجوب والأمكان ونحوهما وإنما جعلوها مشتقات

وما في حكمها لأن المطالب لا بد أن تحل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والامكان والتقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتحليل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الال أخذ لا بشرط شيء و بشرط لا شيء فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذه بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩٥، س ٩) : «بعض السلب لا معنى لعدم الملكة ...»

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لا ثما لا تحتسرق ولا تلتزم الا انه لا نعلق به غرض على لا تلتزم حيث لا يستلزم وجود الموضوع يصنف على المعلوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها في العلم الا على لا نه اعم من موضوعه الذي هو الوجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة الى العلم الاعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الوجود مع مقابله لان الفرق في الجسم العنصري و عدمه الشأني في الجسم الفلكي ولا يصح على البعده مثلاً والتحليل فيه ان بيان المراد لا يدفع الا براد .

قوله (ص ١٩٥، س ١٠) : «تفاعل بالعرض ...»

اذ بين المستنع العدم واللا مستنع العدم او العلة والمعلول تغايل بالذات وفي - الوحدة والكثرة باعتبار العاديه والممدوديه والمكياليه والمكياليه - وقد يقال المراد بالمقابل للشيء ما يحمل فربنا له في عنوانات المباحث كما يقال في الوجوب والامكان والتقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص ١٩، ص ١٩) : وقد فسروا العرس الذاتي بالخارج المحصول ... الى آخره»
 انما فسروا بالخارج المحصول لا المحصول بالضميمة لأن الاول اعم من الثاني
 فلا يخرج مثل الوحدة والثنائية والا مكانا وغيرها من العوارض العقلية التي ليست
 ضمايم للموجود والا و له في تفسير العرس الذاتي ان يقال هو العارض الذي لا يكون
 له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بمباراة اخرى ما يقال له عند
 اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه
 بالحقبة بلا شايه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا ينافيه الا حصية فمعارض العقول
 مثلا عوارض الموجود المطلق التثني هو موضوع العلم الا على الحقيقة وان كانت
 اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الا اعم والاخص اذا اخذنا لا بشرط كان
 احدهما عين الاخر و عوارض احدهما عين عوارض الاخر فالجنس والفصل اذا اخذنا
 لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الاخر بخلاف ما اذا اخذنا بشرط لا
 فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال قلنا صح على الفرد صح على الطبيعة شيئا
 العام والخاص والمطلق والمقيد المستعمل في الوجود الحقيقي شيئا المقيد والخاص
 الذي من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلة والاقتضاء حتى
 يقال لا يجوز تختلف المعلول عن العلة وكلما وجد المقضي وجد المقضي فكيف
 يكون العرس الذاتي اخص بل المراد في الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب
 تعالى هو الموجود لذاته اي لا لغيره و الا لزم تعليل الشيء بنفسه لانه بحسب الوجود و
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوي المساوق في الوجود والصدق بحيث يكون
 الاثنيية بمجرد المفهوم كمفهوم الوحدة والوجود فاذا عرس عدم الانقسام لا جل
 للوحدة كان عرضا ذاتيا وكذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لا جل

التشخص الذي هو عين الوجود الحقيقي لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلفه حتى لو كان التساوى بينهما مساوياً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لا مر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لا مر اعم او امر اخص .^١

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما راوا انه قد يبحث في العلوم...»

العرض الذاتى لا يصل موضوع العلم في الطبيعي مثلاً فوله كل جسم له شكل طبيعي و لثووه فوله العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى نوع من اعراضه الذاتية كالآضواء الكوكبية منهجه للنسبانات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين يتحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطرروا تارة الى استناد المسامحة بأن المراد بعوارض موضوع العلم في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١- اظم انه يتألف على مشرب صدر الفنايس موضوع الحكمة هو الموجود معاه موجود وقدبر عن الموضوع لارة بالموجود بما هو موجود و كلاهما واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود على أى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لأن في الحكمة يبحث عن الصفات الخارجية كحاسة الطم والمفول والحدوث والقدم و سائر حياض الحكمة الإلهية وان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يتنطق الاستكالات لآل المفهوم حكمه حكم المصدق . تمدوا الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الخلفاء الوجود الماحوذ لا بشرط والمراد من اللاشرطية هو اللاشرط التامسمى السارى في جميع الحالات حتى المفهوم الذهني والمفاهيم العلمية وما لا يصل في الذهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم الذاتي من الخارج الذي كان شأن من شئون الطبيعة والمراد من اوله الارتسام ان حقيقة التوحيد الانجلي في اتقى والمبطل منه اذ ان المفاهيم صوباً ولكن اصل الطبيعة من اشمل الصفات خارجاً والمفاهيم لعلها حيث لا اظهر منه في العالم وبه يظهر المفاهيم والحدائق و هو عين كل شيء كوسع كل شيء ولا ينشد عنه شيء من الاشياء والمراد من بداية الطبيعة انها الماتزل ويجلى في مرتبة الله في كسوة المعلوم الذاتي عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لا يحتاج في جذبها الى مفهوم آخر وقد خفنا هذا المبحث في حواش الاسفار وتطبيقاتنا على تناب شرح الهداية الانهرى .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص ٣٠، س ٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او العرية الى آخره» كون ذاتي النوع ذات الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع ينلزم الغرابة للجنس لانه جزءه .

قلت : لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا امر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الا امر لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الامر مساويا للجنس ام لا .

قوله (ص ٣١، س ٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولى وهو ما كان قسمة المعرض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والسكن والتقدم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والايّس والاسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاسيافا وعدمه فان الجوهر والمعرض مثلا من الاعراض الاولى للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار والبارد باللب المطلق ليسا من الاعراض الاولى لموجود وقسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص ٣٠، س ١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيدا لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون المطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهى فان عوارضه ليست ضمانا وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات
اذ يؤخذان مادة وسورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٤) : «لاقلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهي الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠، س ١٨) : «ولست ادرى اي تناقض فيه»

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم مرّوا بان اللاحق لا مر اخص عرض غريب
ثم تمثيلهم العرض الذاتي الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الـ استقامة
والا فحناه ليس بشامل ، لا ان كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتي و
ان كان اخصاً، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لا مر اخص لا في اللاحق الاخص
فلا بدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فانه لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتي
ما يلحق الشيء لذاته والاخص لا يكون معلولاً لذات الاعم للتخالف لاجرم حكم
بالتناقض لاشتراك علة الغرابة في العارض الاخص والعارض لا مر اخص . واما قوله
«قدس سره» : سوى اثمهم الى آخره فان ارجع المسير الى الشيخ والراسخين فكفى
هذا التوهم في قدسهم فانه اثم عظيم والحال ان كلامه دل على انهم بلغوا الى
ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستعجبون لم يصلوا الى مرآتهم وان ارجع الضمير الى
هؤلاء و يكون الـ استثناء منقطعاً اي لاتناقض سوى اثمهم سائل فهمكم واعوجت
فرايحكم فحكمتم بان : مثل الـ استقامة... فيرد عليه اثم ما حكموا بذلك بل هذا
احكم في كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع في كلام هؤلاء
ايضاً في كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : «والموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض كالابيض المشهور الذي بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والياض جوهرًا ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منها فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا الياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض و ان استعمال كلمة اما لمع الجمع في التقاسيم مجزئ بل التعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقية او لمنع الخلط لأن بناء التقاسيم على الحصر والقبض ولا يتمشى ذلك بمع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالوجود الذى هو التقسيم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لانها هيته اتيته .

قوله (ص ٢٩، س ١١) : «وجه...»

اي ان اخذ الموضوع في تعريفه ضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٢٩، س ١٢) : «والله المقصود ...»

لأن جوهر العالم آبه ذات الله تعالى كما ان اعراضه آيات صفاته فكما ان الكلى عبارات وهو المعنى وكل الى ذلك الجبال يشير كذلك في جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مخفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاهدة بل ما ينال بها انما هي الاعراض

قوله (ص ٢٩، س ١٤) : وقد عرف الخلل بالاختصاص الناعت والناحية في الاشارة...

اما فساد الاول فلانه ان اريد بالاعتناء المحمول مضافاً لم ينعكس لخروج -

اب واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعتراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به الفقهاء هي تنبيه والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلاً في الاسفار فصول الصرافية معلوم ان الجوهر المأخوذ وكذا الاعتراض باعتبار ذات المأخوذ لا يمكن من الحق والحقائق عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله وسويته وما هو يعنى عن صفاته الاعتراض والصفات التي احاطت الجواهر فالجواهر متنوعة والعرض تابع وهذا يعنى بتطبيق على الحول ذاته البسيطة باعتبار احاطة الوجود ميسوع والاسماء والصفات نواع فهذا الوجود الاحدى

الأعراض جميعاً لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا أنها المحمول هو العرضى وأن
أربد المحمول اشتقاقاً لم يطرّد لصدفه على التكون في المكان كالأرض مشجرة والفلك
مكوكب وتهيّد الاشتقاق بما عدا الجعل تكلف مع أنه لا ينفد أصلاً إذا حبل بنخل
ذو ، مثل ذو شجر و ذو كوكب ، وأما عباد الأخرين فلورود النقص عليهما
بأحوال المجردات كالكيهيات النسانية ، والتعميم بقولهم تعديراً أو تحقيقاً تكلف
هوته (ص ٣٩ ، س ١٦) : « فال موضوع عن جملة المتخصصات ... »

تفريع على التعريف العرشى لأنه حيثئذ يكون الموضوع داخلاً في قوام وجود
العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٣٩ ، س ١٨) : « والجسم جوهر له ابعاد متصلة ... »
ان قلت : أرادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا صوائم و
هذه ليست موجودة للكثرة .

قلت : كلمة اللام للارتباط والنسب ؛ ولو بنحو الالتماس والقوة لا لمجرد
الوجدان والفعلية ؛ على أن القضية مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح
فرض الخطوط الموسوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الأمتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى -
الجهات .

قلت : أو لا ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوجدانى مساوئ
للوحدة الشخصية . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهوى لا الجسم واما
قوله « متصلة » ففيه إشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لأنه اذا كان -
الجسم ذا مفاصل كان الخطأ المفروض فيه ايضاً نفاطاً عرضيئة مرتبة كما قال الشيخ
فى الرسالة العلانية : « جسم در حد ذات خود پیوسته است که اگر گسسته بودی

قابل ابعاد نبوى» .

قوله (س٢١، س١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو نحقق الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لا تكاثرهم - الصورة المتداخلة لان الصورة عندهم هى التاليف القائم بالاجزاء واما لا تكاثرهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكفاء بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (س٢١، س١٨) : «تقبلها الاتصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيًا الى دليل القوة والفعل اخبراً . فريده : ان الفرقين الاغراقية والمشتاتية كلاهما متفق على ان الجسم قابل للاتصال ومعلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بد ان يجتمعا معا والمقابل بطرد المقابل الاخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد والابيض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول والماهية فى الثانى يقبل المتقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال اى الامتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الا اتصال والثالى باطل فكيف التقدم بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها حينئذ الاتصال والاتصال لكونها غير موهوبة بل هى منها حيث انها اللا نعين ١ بحسب العمليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى ٢ الذهنى اعنى الماهية المطلقة والطبيعية - اللا بشرطية - التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الاتصال طارد للاتصال ومحدث لمتصلين آخرين والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية ، فبازم اعدام هوية واحدة و احداث هويتين

١- حيث انها غير متعينة بحسب العمليات الصورية... آتى

٢- كالاتصال العلمى اللاهوتى ... آتى

آخرين من كم المدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهولي اد لم يكن حينئذ اعدداً للجسم بالرة واحداً للجسمين بالكلية من كم المدم .

قوله (ص ٢١، ح ٢٠) : «لعم تصور انفكاك احدهما عن الاخرى...»

اعلمك لتشكل عدم التصور اد الا تفكاك منصور ، لكني ارفع الاشكال اما اولاً فلا ان المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . ولما ثانياً فاقول : لا يتصور الهولي منفكة عن الصورة لا نك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خالٍ، فهو امتداد قابل خلوط مقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو نحيتها نقطة او حطة او سطحاً فهي لا يتخيل بشرط لا اذ البنية يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شيء من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالصلة افعال ؛ وكلها من لواحق الهولي وايضا اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوساة الفعل ومعرفة بخروج الشيء من القوة الى الفعل ندرجاً واما ساكنة ، والشكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهولي ان قلت : اغفل الهولي والصورة مفردة وان لم اتخيل كذلك . قلت : تمثلك مشوب بالتخييل^١ .

قوله (ص ٢٢، ح ٢) : «ولما الصورة . على البقاء ...»

لا انها نوع منتشر الافراد وكل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة في البقاء تحتاج الى الاشخاص وكسرة الاشخاص لنوع انما هي بالعكس والفصل والافتعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهولي المشتركة ؛ و لذلك لا شيء من العلك والفلكى منتشر الافراد لا نهما لا بفيلان العلك والعق وهذا

١- كما انما تعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواحد عظيم مقام العمل

أحد البيانين في احتياج الصورة المطلقة إلى الهيولى .

والبيان الآخر كما أشار إليه بقوله : فالصورة بوحدها العمومية (إلى آخره) أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في الشخص فإن الصورة في حقوق العوارض المشخصة لها محتاجة إلى الهيولى إذاً أفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا محصن على واهب الصور على المواد فيقال : لم أفيضت منه هذه الصورة دون تلك مع أن نسبته إلى الكل على السواء . فيجواب : بأن تعين الصورة من قبل استبعاد المادة أي المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استندت هذه الصورة والمصورة بالأخرى ، آخر وإذا قل الكلام إلى تعيين صورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم النسل المحال لأنه تعاقبي يمتنع على جوازه عدم انقطاع فيض الله والنبات سببه ، ودوام تكلفه ، وجوده وإثارته فالمراد بالشخص في هذا المقام ليس الوجود ، بل إمارات الشخص ولذا قد يعبر بالشكل وأما الهيولى فهي محتاجة في الوجود إلى الصورة المطلقة ودانها وحقيقتها أي الصورة من حيث المحقق لا مفهوم الصورة الكلية ، ولا التردد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبره له و يترش بأن الكلي والمبهم لا وجود لهما إلا بالتردد والمبهم ، بل المراد بالصورة هي الصورة الثابتة التي في الزمانيات كالمركبة النوسيطية بالنسبة إلى القطعية . والآن السؤال بالنسبة إلى الزمان

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «و هو بإمكان اتو فعي...»

كونه فرداً خفياً إنما هو بالنسبة إلى هيولى العناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل الاتصال والافتصال وتفككها الخارجى والمراد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة إلى

١- والشيخ يرمي على وجوب النسل وعدم الانقطاع في العلق الانداده وبراهين النسل بطل النسل الواقع في سلسلة العلق المهيبة للوجود لا لعلل المدة التي تصير بها المراتل مستعدة

هبولي الأفلاك ، اذالممكن الوقوعى ما لايلزم من مرض وفوقه محال، و بمبارة اخرى مالا باي اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاني والوقوعى فى مثل عدم العقل الاول الممكن ذاتا بالنسبة الى ماهيته لا وقوعا لاجاء سرمدية الواجب - الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هبولي العناصر يمكن طرمان الا تفصال والاتصال و نحوهما امكانا دانيا و وقوعيا ففى هبولي الأفلاك يمكن ذلك امكانا ذاتيا ولو بالنسبة الى صورتها الجسدية لا وقوعيا لاجاء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص ٣٣، س ٣) : «فها هنا مصم ناسث»

اسارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهبولي كما اشهر انها شريكه العلة للهبولي بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى الهبولي لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، شيئا ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لا حاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه مساوى السبه الى الكل ، وذوات الاوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فلعقل الفعل بفهم هبولي العناصر باقامه صورة بعد سورة فيها كميرقيم «فسطاط» بدعالم خشيعة و حجرية ، و حديدية و نحوها على البذل ، فالواحد بالعدد الذى هو الهبولي يعام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجوده فى اية صورة كانت .

قوله (ص ٣٣، س ٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها ، اى القرب او التوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملون الى التفتاف واما تبدل الجنس الاعلى فكتبدل - الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحويل النفس الى العقل الفعال بالحركات الجوهرية والعقل الفعال وسفاته
عنده «فدس سره» بلا ماهية^١.

قوله (ص ٢٢، س ٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

رد^٢ على ما نسب الى النظام في الملهود والحق انه قول مزار المتكلم من ان
الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكاثفها مادة الجسم عنده عرض لا جوهر .
قوله (ص ٢٣، س ١٢) : «او بالقوه...»

كتطبيق الخط المحس على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص ٢٤، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الشرح
من غير مرجح ولزم التكرار في المتقوم المستلزم للعناء منه .

قلت : الا اعداد التي تحت عدد و ان ليس متوقفا له ، الا انه من اللوازم المنبئة
عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقومات ، وعليه بناء كثير من مسائل الحساب ولذا
قال الشيخ الرئيس : «من التوازم ما ينبت عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس
اقل من التعريف بالذاتيات».

قوله (ص ٢٤، س ٩) : «فدس سره»

فلنكونها باعتبار عدم الرسوخ والنبات في المحل شديدة الشبه بقوله ان يفعل ،

١- ثمة ماهية عن غير الحس والوجود المبسط لا يلائم المواضع النظرية والبياني الكشفية وكل ممكن
له عين والتميز من ماهية او لازمة والوجود اذا لم يكن مرقا فلا محالة قبل العدد وكل حد وجودي
منشاء لا نزاع ماهية كلية يدر بها بالعين الشائبة ليس اقل الله للماهية من الممكن يكون عين
بمراحمه عنه ولذا قيل : صر الثابت من الممكن لا يقل عنه وهذا لا ينافي فتاة القول بحسب انبائهم
في الحس الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سبه دوتى ز ممكن در دو عالم

٢- وان لم يكن متوقفا ... اقل

٣- انبائ الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ٢٥٤

حيث انه ناثر تدريجي* اطلق عليها التلطف الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة» المباني تدل على زيادة المعاني* زيد في قسمها ياء النسبة لثبانه و رسوخه و قص عنها لعدمها فالأفعالي والآفعال هي الأجسام كالتلكة والحال في النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصله من فعل الثلاث في مثلها...»

اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينها في الماده اللطيفة والعابضة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من الهيات اذ من فوائدها معرفة كيميائيات الآغذية والآدوية* لانها احدى الطرق الموصلة اليها وكتب تركيبا من الحروف المقطعة تسهلا* للتحفظ بقولي :

«حل حرافت حنغ، مرارث، شور حم بل حموضت، بنغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مع خلو بأشد ، مم نسه طعمها زين جملة آمسد ملتشم»

قوله (ص ٢٣، س ١٢) : «كالاستقامة والاستقامة....»

قد مر نفاً من الصحيح وغيره* ان الآسفامة مثلا* فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم* لان الكيف مفعوله* اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضاً خارجياً ، والقسام كقسام العرض بالعرض حيث اثهما ماهيتان تامتان والجس والصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلا منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة* وعروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً* لان وجودهما واحداً وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لاعروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تماثل .

قوله (ص ٢٣، س ١٢) : «والرطوبة منها عند الطبعين...»

لانها عندهم هيئة مخاطبة السطح عند تقاطع الخطتين بنقطه* و اما عند المهندسين فهى من الكم* لان الكيف المختص بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطه ، ولذا فالزاوية عندهم قبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا

بفضلي فسمه" ولا نسبة" والشكل أيضاً عند الطبيعيين هيئة" احاطه حده" او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط به حده" او حدود "والسلام والاكرام".

قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لان الاين هيئة" ملوومه" للنسبة المخصوصه" وليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عد المتكلمين القائلين بالا" كوان الا ربعة وقس عليه الكلام في الوضع والمثى والجهة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيها التكافؤ في العدد ...»

هذا من باب الاكفاء بالا" دنى المفهوم منه ؛ حكم الا" على بالا" ولي . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ في التحقق والتحقق والعدد .

قوله (ص ٢٣، س ٢٥) : «سبما هو منه الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقولبه" لله تعالى بالنسبة" الى الاشياء وكيف يكون اضافة مقولبه" لموجود محيط لا ثاني له في الوجود اللهم الا لتعوانه بالتسبيه الى عوانات الماهيات والاعيان الثابتة^١ وكلها مفاهيم كلية لا حقائق خارجيه" نعم له تعالى اضافة اشراقية" هي الوجود المنبسط على كل بعصبه" الله لور السماوات والأرض" وهي متعاليه" عن المقولات محقة" لها مبرزة لا احكامها وآثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٢٦) : «التدرجي...»

هذا اللفظ في الموضعين اختراع بفعل الله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل

١- والحق ان الا" يعبر حقائق لازمة منبعثة من الذات في الواحدية بالعبقرى الانفس الذي لا يكون من صنع الاضافات الاعتيادية لان هذا السبيل نفس منه الحقائق الوجودية والوجود المنبسط فهو هذا العبقرى

لأنه لا بداع الذي هو اخراج من الليس المحض الى الاليس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلي ذاته ليس من مقوله ان يفعل لأنه الابتداج الذي هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود دفعة واحدة دهرته و لتطبيق عالي اللفظ والمعنى عبروا عن المفوتين بصيغة المضارع الدال على الجذع .

قوله (ص ٣٤، س ٣) : «ومنى...»

ومنى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقته المتى هيته مخاطبة المتحركات المستقبه المنقطعة او سيلانها المناهى لتدر حركة الفلك و سيلانه في الوضع الغير التناهي .

قوله (ص ٣٤، س ٣) : «لان معنى الحركة هي المفولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع في الآن، ويتم ماهيته في الآن كالكيف والآن ونحوهما ، والامر التدريجي والمستحيل لا يسعه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة في الحركة ومنى عنده «قدس سره» باعتبار طرفي نسبتة تدريجي وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٣٤، س ٣) : «كالتفكك والوحدة»

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا ثبات الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناء على عدم عدوها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد في تعريف الكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد في تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عديمة والكيف هو الوجودي الذي يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٣٤، س ١٩) : «كالصور التي يتوهمها الانسان»

ولهذا العلور «اطوار» و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحص والخيال والوهم والمقل بالفعل ، والمقل بالفعل التفصيلي والالجمالي والمقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصمودية^١، لكن لم يتعرض للمقولات التي في اعلى مراتب الذهن وهو المدرك لا دراجها في العقول العمالة لأن التعامل مشاهدة^٢ ارباب الانواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» وافتصر بالتوهم عن التعامل لأن الوهم رغبس القوى .

قوله (ص ٢٥، ص ١٠) : «لصحة المانة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة عايه اللطافة^٣ باي شيء توجهت بصوره و تزنت بزيته و تخلقت باخلافه سيما مع المزاولة والمداومه فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايفها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة والاعتماد والترفه والاعتماد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرة بعد اخرى وكسرة غيب أدنى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثبات والنورية وتخلت باخلاق الله واتصفت بصفات الروحانيين واقهرت فيها جهة التأثير والاعمال وصار ديدنها الابداع والانشاء والفعال .



آن بخاك اندر شد و كل خاك شد و بين نيك اندر شد و كل پاك شد

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرآي لحاظ الخارجيات المادية و مرآة الحاظ ما هي مرآة الحاظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظور فيها و ان

١- لأن العقل مشاهد ... اي . ليس كل نعل بمشاهدة وبالاتسواع عن بعد ، لان العقل بعد الاستكمال والاتصال اتمام والاتحاد الكامل مع العنصر الاتسواع ربما بمشاهدة العقل في موطن ذاته بل براه يعني وجوده و اجزائه انه تم على مذهبه قدس سره . ملاقات العقل عند ابتداء السقوط تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكتاب في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شيئا مضموسا في هواه مغير

٢- منوى ط مير خاني ١٢٧١ هـ في دفتر اول ص ٢٨

جيشي تلمش نبود دمسر

ان عطشه سرور به در سكر

كانت متطورة؟ فيها قوت كما في السموم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته
المرئيين بأرادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تيوك .

قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو المفاعل...»

وهو المفاعل في عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود
المعلول ويكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود المفعول - تعلقى الضيف - استنادي
الذات بل عين المعلق والربط والنفس لانشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من -
الفاعل الطبيعي لأن الفاعل الطبيعي مبداء الحركة فان البناء مثلاً لم يوجد العناصر بل
يعرك بشركة الصلة - اللبسات والا - خشاب والطين من موضع الى موضع والبيت الذي
في خيالك توجد بشرائره من كم المدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ناتاً و صفة و فعلاً...» .

اما دائماً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحققة الظليّة - كما انه تعالى واحد
بالوحدة الحققة - الحقيقية بل لا مامية لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه
تعالى ليس داخلًا في العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلية في البدن و قواء
وليست خارجة عنها .

واما صفة فلا انها الحجة المآلة - القادرة - العريضة السامعة الباصرة المتكلمة - و
هكذا الى آخر الا - اسماء الحسنى حاكية و مجلاء لكلها بنحو التظلية «الم تر الى ربك
كيف مد الظل» ١

واما فعلاً فلا ان لها ايضاً الا - بداع كما في ادراكها الكليات والا - خراع كما في
ادراكها العياليات وانشائها المثل المعلقة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات
الا - اختيارية .

١ - م : «الفرقان آية ٥» . كيف مد الظل نقش اولياء استاذ .

قوله (ص ٣٦، س ٧) : «من فروم حيرونة المص...»

وذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولي لا الصدوري والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما في الدعاء «يا من كل شيء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين أو الضدين أو المثلين ما هو على سبيل الحلول في محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٣٦، س ١٤) : «وهو ان لما ان يأخذ عن الاشخاص...»

توضيحه انا تأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً ، وسرف الشيء ما هو مجرد عن جميع غرايه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لا يميز في صرف الشيء فان الشيء لا يشئ ولا ينكر ، بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغراب التي هي الموضوعات من الثلج والماء والقطن وغيرها والا زمنه والجهات وباقي العوارض و جامعاً لجميع البياضات المنشئة اذا الشيء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع وذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد في أي وعاء يكون وفي أي موطن يتحقق ، و اذ ليس في الخارج ففي الذهن

قوله (ص ٤٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى نرب الى مقبولك...»

أي اسمك من تلقى الصور العقلية الصرفة التي للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم في حقيقة الوجود المطلق لان الصرف في كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايه و له تعيش نوعي واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتعين و غراب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه و أجابته شيئات الساهبة والعدم بما «هي» بالحمل الأولي لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الثاني .

قوله (ص ٣٧، س ١٦) : «فوجدتها العظيمة تطبع الكثرات الحسية ...»
فلكل كلي عظمى بل مثال نوري مقام كثرة في الوحدة وهو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعي البسيط كل الوجودات التي لا قراده ومقام وحدة في الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها وفاق الحقيقة العقلية .

قوله (ص ٣٨، س ٧) : «والألا وح عند عطفنا شيئاً...»
بازدياد الجسم الموصوف يرفع نوههم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس والمأخوذ في الدليل وحنه الجسم المعقول وابن أحدهما من الأخرى .

قوله (ص ٣٨، س ٧) : «لكه بلوح...»
أما بعض إشارات الحكماء فهو أن العقل البسيط في كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالسائط والمركبات والسوابج والممكن والتقديم والحدث والوجود والعدم والأفوار والعظم إلى غير ذلك وهو بالوجود البسيط المألوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للأسماء والصفات والأعيان الثابتات ؛ وأما من آراء أهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «سواء الاتحاد بينهما في المعلوم والمعلوم...»
بعد أن يلحظ نحو من التباين كما في الأسفار ٢ ادلا بد في كل حمل من مغايرة ما و وحدة ما لأن الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

محصة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الا "ولى" التباير حصل
بالاحمال والتصيل و كفى به تبايراً وفى حمل الشئ على نفسه و هو ايضا "ولى"
نقول فى بيان التباير مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركباً فقال حمل الجاعل «الانسان
انساناً» وقلنا فى رده انه غير صحيح لان الانسان انسان فكأننا قلنا : الانسان الذى
جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الذى ثبتت لنفسه سرورى و سلبه عن نفسه
محال» وكذا قول الحكماء : «الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل» : «ولى»
اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان، انسان» ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير
ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأنهم قالو: الانسان الذى جوّرتم فى بداهة عقولكم
انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان
اقرب عوارضه الذى تحلية عند تحلية كالوجود الذى هو بداهة اللازم اذ فرق
بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ وما ذكرنا ظهر انه ليس
من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت
الشئ لنفسه ضرورى اى لازم وكذا ضرورى اى بديهى لا انه لا حمل صادق
ههنا فاذا تحقق الحمل و معلوم البه فى البرية وانه ليس المقصود انه هو فى مقام
الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه "ولى" اى «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، ص ٢٩) : «لم انه قد نعتى معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قدالتقليدية باعتبار الكذب او المجموع ، والا فمعلوم ان كل
معنى دائبة يصدق على نفسه بالحمل الا "ولى" لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وسلبه
محال فالوارد التنى لا يكذب بالصناعى الشايع ايضا مثل مفهوم الشئ والامروالذات
والمابئة والكلية والمفهوم و نحو ذلك .

قوله (ص ٣٩، س ١) : «و عدم العلم...»

يترانى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم المدم هكذا لأن مفهوم المدم عدم بالا"ولى ، وجود بالشايح حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكته فى ذكره اشهار فديته للوجود حيث انه من المقررات فى العلوم الجزيئية ايضا ان نفس التنى اثبات .

قوله (ص ٣٩، س ٨) : «لا يهوانها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شبيهة ماهياتها شبيهة الوجود، حتى يكون حقيقه و ذاتا حقيقه من هذه العبه والحاصل ان كون معنى - الجوهر الجنسى او النوعى مثلا" جوهر و كفا فى الذهن لا بوج اجتماع المتباين وانما يوجه لو اجتماع حقيقه الجوهر وحقيقه الكيف فى شى واحد و كونه مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شبيه ماهيه جوهر مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوبا ذاتيا و مثل كون مفهوم العقل عقلا حقيقيا او اعطاهما كذلك هيئات اين اين و شبيهه الماهية وان لم تكن شبيهه المدم الا انها ليست شبيهه الوجود ايضا .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العمل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحمل الا"ولى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مر و كيفيه تصانبه بالحمل الشايح .

ان قلت : هذا لا يحرى فى الجواهر الخبائيه لاها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراد دهنه وان كانت فى الخارج منحصره فى شخص وليست افرادها الذهنيه الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصيه جوهر بالحمل الشايح كما انها كيفيات بالشايح ايضا .

قلت : نعم لا يسكن النخلص عن الا"شكال فى الحيات بهذا المسلك كما ذكرنا

في تعاليتنا على الاسفار^١، الا انه «قدس سر» خصص التلخيص هاهنا بالاشكال
الوارد في كليات الجواهر حيث قال في آخر الاشراق السادس : «فهذا الاصل
ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتفعل» و زاد هاهنا ايضا لفظ في العقل .

قوله (ص ٣٠٥، س ٥) : «ولا حاجة الى تركاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا : الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون
ذات الكيفية و يترأى في الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات الشح مطلقا و
لمقولة الجوهر في الذهن دفع لاشكال كون شئ واحد جوهرًا و عرضًا لا جوهرًا و
كيفًا فالمناسب ذكره في الاشراق السابع لاهنا . و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين
عن الاشكالين اختصارا فان العرض في كلامه المراد به مطلق المتعرض الانعم من العرض
المطلق فمهر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذي ذكره هذا العاضل في المقامين
اما في المقام الاول فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تمييز عن وجود
الاعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطي بعد نمائية ماهياتها
والوجود زايد على الماهية- فليس العرض المطلق ذاتية للاعراض بل عرضي لها اي
خارج محمول لا المحمول بالفضية ؛ فكون الجواهر في الذهن جوهرًا بالذات عرضًا
بهذا المعنى بالعرض لا ضرر فيه.

واما في المقام الثاني فهو : ان العرض المخصوص اي الكيف ايضا عرضي لتحقيقه
الجوهر في الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لا نواعه الخارجية و هو
ماهية- اذا وجدت في الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للقسمة والنسبة و هو
بهذا المعنى ليس صادقًا على الصور العقلية بل هي من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعة ١٢٨٢ هـ في ص ٦٧ .

٢- قال في حواشيه على هذا الموضع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لا يقتضي قسمة ولا لبس* وهو بهذا المعنى يصدق
صدقاً عرضياً على الصور العقلية* وهو ليس بمعنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لتحقيقه*
الجوهر . نعرض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاول ليس حقيقة
الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول...»

تعرض بالشبح حيث قال^١ ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه
انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «من غير اعتبار ما هو بعدائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث انك عيشة النفس وصفته والنفس
موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديته الذهنية*
عند المقاييس الى ذي الصورة حيث لا يترتب عليه الاكوار المطلوبة من الموجود الخارجي
الذي يحذاته .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والمر في ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف في كنه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات
فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية
ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح
بخلاف ذلك ثم لم يكنف بهذا و صرح ثانياً في التفسير التحصيلي و هل هذا الا
تسافس ؟

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكائنة في ذوات الماهيات اذ له

١ - قال الشبح في الشعاع الانهيات بمبحث الكليات ط فاهر ، ١٢٨١ هـ في ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن
في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة»

مراتب، فالوجودات الـ"مكانية المستقلة" تبرز الماهيات الجوهرية- واحكامها والوجودات الغير المستقلة الرابطة تبرز الماهيات العرضية واحكامها وابناء الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية- والعرضية- للماهيات الـ"مكانية لا واسطة- في العروض وهكذا الكلام في التفریع التحصيلی .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغیر لا ماهیة اذا (الى آخره) .

قوله (س ۳۱، س ۳) : «الطباع الكلية...»

اي الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كتبها اي من حيث اجهامها لـ"ها الماهيات" لا بشرط شيء، وليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى وبالجمله - الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقلية في الذهن ليست هي هي بالحمل الشایع؛ اعتبارية الماهيات . وكون الشيء فردا من مقولة بالحقیقه- وضرورة الماهية حقيقة؛ موطن بالوجود وهذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي هي الا بالحمل الـ"الى اذ الشخص" كما هو بالوجود بل هي فرد من الكيف بالحقیقه- و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقا للفوائد وفي مرحلة العقل والمعقول من السفر الاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية فوق الجوهرية- كما ان في كلامه هنا وفي مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية- وبالجمله- ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات وفوقية الجوهرية الاستفادة في كلامه هناك مینه على انحادها بالمأقل وجود الذي هو النفس التي لا

ماهية لها عنده او على آلتها العقول المشاهدة عن بُعداني لا ماهية لها كما
يأني في الاشراف التاسع .

هو له (ص ٣٦، ص ١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول
افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأني في مبحث المثلث الا فلاطونية بنقل ...
الشيخ الرئيس^١ عنهم : ان ايها اى المثلث النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا
يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وحملوا العلوم والبراهين نحو نحو هذه و
ايها يتناول .

بل المراد انه لشيوخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص الثام على
شرح صدر يكون مبعط الا الهام و انه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل
النظر في الدورة الاسلامية والائمة المرحومة المحمدية حيث التفت الفريدة الكبيرة
التي بذوها .

اعلم ان النحاشي من هذا القول له اسباب شتى لا بدء للحكيم التجافى عنها
والانس بنفابلانها فمنها ما مر في غيب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرأى
لحافظ الموجودات الطبيعية بل مرأت الحافظ بنا هي مرأت لا وجود لها فضلاً عن
كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحى مخالفة المشائين وانكارهم المثلث النورية فان الا اتصال
المعنوى للنفس الباطنة الفلسفية في الا استكمال بموجودات محيطية واحدة بوحدة
حققة ومع وحدتها منتبل كل على وحدان حسيّة وضعيّة لاهراد مثاليّة و طليعية لها

١- البيان الشفا ط قاهره ١٣٨٠ هـ في ص ١٢١ الى ١٢١٢- بل بين اهل الكشف والشهود : انه جامع مراتب
القدر والشهود و ذو فهم راسخ في الحكمة البهائية والعلوية .

مما اتفق عليه الثنائ والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تشمل معالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصف «فدس سر» والا فلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجيب في عالم الذكر الحكيم وفي عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور الفدوية الجزئية التي اسل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الثريقان الا انها عند الاشرافين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس السطبة الساوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الاذني الظاهر والباطنة التي منتهى كمالها الاتصال بالممثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحساء الملية واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة و نعر ذلك كما لا هل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرير وهو اعلى مداركه وهو المثل بالفعل الذي هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال بالفعول الفعالة للقول المتفعلة فاذا قيل النفس تنسل بهم او تشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعنى هذا البات فيلح تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات في ورطة الماهيات المتفرقة والمفاهيم الاغبارية حتى ينحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الا انواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعي الذي يسع كل وجود كل علقى بوحده كل وجودات وقايقه المنالية والكونية بحيث لا يشذ عنها شىء منها ولذا فهو نور يسمى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحه في ديار الكليات متفرقة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الحماية و شهودك هذه الأتوار المحيطة السحيّة لظلال الأبرع عليك في معرفته احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيفان نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقائق بحسب حيطتك بكلّياتها اذ الماهية ، الماهية لأن المفروض وجدانك العنوان المطابق لأنّ جل مزاولتك الحدود والرسوم تكونك حكيماً عالماً بالحقائق والوجودات لأنّ كل منها كالف للرقائق وهي نشره كالترق و هي فقه و كالمحدود و هي حده .

«ليس من الله يستنكر ان يجمع العالم قى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ١ .

ومنها : النظم بعدم تباعد الملاء الأ على من القلب المنور و في القلب المتكوس ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولا عطاء مسدول انما الحجاب عدمى هو اخلاصه الى الأرض و اعراسه عنهم لا يشتغاله بالجزئيات الدائرة قفى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرعة عين التعارفين كمال الرجاء بالوصول و نهاية التبعاد عن اليأس و ضئلك المحول فاين الهمة والشئش للطلب والوغل .

عشق آن زنده گزين كو باقى ايت وز شراب چانقزايب ساقى است

عشق او بنگرين كه جسته انبياء يافتند از عشق او كار و كيا

تو مگو ما را بآن كه بسار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص ٣٤، س ١) : «اشبه بالفاعل المحترق» .

ان قلت : تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .

قلت : العرضيّة المطلقة ليست من الذاتيات للاعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١ - هذه العبارة اكل بسيط المعينة... ليس في هذا الموضع الذي علق عليه المحقق الحكيم ولا ادرى من اين جاءت هذه العبارة في الحاشية .

بأن لا يصدق عليه أن أريد نفس هذا المطلق وأن أريد أن السواد مثلاً^١ ليس سواداً حيث أنه فليس كذلك فإن السواد لو فرض فائماً بذاته كان سواداً بحواثم كما قال بهمنيار: «إذا فرض^٢ الحرارة فائماً بذاتها كانت حرارة وحرارة» أن قلت ما بال - المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعليل بالانحداد بالمعقول والتخييل بالفعالية. قلت: العالوية الشأن والتطور لا التوليد ولا ابتداء شيء مباحين ونحو ذلك واما عدم التعوء بالفعالية في التعليل واختصاصها بالتخييل فلا تستهلك أحكام السوائية في المعقولات الكلية البجدة بخلاف الخيالات الجزئية المقتمدة المنتهية^٣.

قوله (ص ٣٣، س ٢): «اما حالها بالمبني الى الصور العنيفة»

خرج بالفعالية الجملية كجبل باقوت و بحر زيبق ويدافه و عين الله الجسمانيتين ونحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهية و صقع ربويته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة ومن هنا قال تعالى: «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلي والامتناع الكلي و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن المقابل ومن هنا كلتا خلتيت الماهية عن الوجود رأيتها منجنية منزلة به .

١- في التعليل

١- واعلم ان مسألة الاتحاد كما جرى في الصور العنيفة وهي تعيها موجودة في الصور العنيفة وان سلكنا الحق الخلافية تجري في الصور العنيفة والعيال بملأ واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلافية فالانحداد في مقام الصعود وارتقاء النفس وفتاها في المصعد لا العمل بحسب قوتها العنيفة وفتاها في المرتبة العليا والبرزخ الكلي باعتبار قوتها العنيفة و لكن العنيفة صارت نازلة من مقامها العنيفة والعنيفة صارت حلاقة للصور الكلية والجزئية وما قاله الحكيم المحشي: «فلا تستهلك احكام السوالب في المعقولات» لا نسلم مادة الاشكال والفرق واضح بين فوس الصور والتزويد ذكرنا لمصل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسألة في رسالة بطعمه .

وجه آخر في الاعداد ان في اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الحقيقي كل الوجودات الا ان في الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقده لمتلوه فهذا - الاعداد الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم في كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرر .

واما الهوى الكلية و هي جوهر بالقوة مجهرية الاستقلال والقيام بالذات في عالم العقل .

والقوة هي الامكان الذاتي هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالمعنى فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير سارية بل محفوظة والالهم تحقق نشأت و ايضا العدم الذي في عالم العقل مثل العدم الكلي الذي في عقلك بل عينه عند هذا الفائق وكذا الهوى و خرج بالانواع الاحاس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل منبسطة تحت الباهية التامة التي هي النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهرية المرضية اذ لا عرض في عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ في مرتبة ذات الموضوع قوة المرض ولا حالة منظره هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو المرضية بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسميهم يقولون : ان لمعسكر والمسكر في مرتبة واحدة وكذا رابعة - المسك والمسك وهذا كما ان الغضب في البدن ثوران الدم وفي النفس حالة قسائية تبعث الآلات لدفع المنافر و في المجرذات المحضة التسليط والقاهرة وكما ان الباض هنا ذلك اللون المفرق لسور البصر و في المجرذ شدة التورئة وغلبة احكام الوجود على احكام الباهية و هكذا في الصفرة والخضرة والحبرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرمة البيضاء والركن الايسر من العرش و نفس الكل الدرمة الصفراء والركن الاصفر و لخيال الكل و عالم المتال الدرمة الخضراء والركن الاخضر و لطبع الكل

والطابع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الآخر و لعالم المادّة اللیل والسواد
خرج بالمسألة مثل الحجر الموضوع بجنب الانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل
واحد .

قوله : و مثل مجردة نوربة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة
لناتنها بمعنى انها من افراد ماهية نوعية واحدة مثقفة في الماهية ولازمها كما هو
معنى المثلية .

و ثانيهما : انها امثال و حکایات لما فوقها من الاسماء الحسنى للحق تعالی التي
هي ارباب الارباب والكل منطوية في وجود رب الارباب و تومئها بالنوربة
لجمعية وجودها نيز لها على المثل المتعلقة ووقعها في عالم الابداع لكونها غير
مسبوقة بمادة ومدة بل محررة من اللبس المحض الى الابداء دفعة واحدة دهرية
ووجودها في صقع الرويعة لفظة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاد باقية بقاء الله لا باقائه ١ .

قوله (ص ٣٢، س ١٥) : « ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى ... »

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى السعنوان المحكي عنه من -

مرادفات

١- فرق بين باقى بقاء الله و بقاء با بعد انه در باب تسمیة است قول طوبه و مرجه بلکه مجردات برزخیه
باقی بقاء خلقت ولكن موجودات مادیه باقی با بعد جعله . بیان مطلب بنحو احصاء از این قرائن است :
تعول بواسطه قرب بحق متدک در حق و فناء در وجه نور مطلقه و به بیان تطبیق ماهیت هم در آنها امری
عالی است حد وجودی ندارند و مصرف اراده و منسب به لغافل و شهود حق موجودند . موجودات
مادیه باعتبار قبول استکماله و سرمان حرکت و مصرف در مقام ذات آنها دائما متحرکند و احتیاج
بلیس جدید ندارند امر خاصه موجود بین آنها حق بر دانشه شود باین معنا که موجود مسخره
بعد از استکمالان مقام نقل محض پسند و از عالم مادی بکلرد و احصای يطلق صورت جدید فسادش
باشد در این صورت باقی بقاء حق میشود و انشأ فاعل : ان القول مطلقا من صقع الرويعة و نوره كونها
من صقع الرويعة انها غير مجعولة بلا مجعولة ذات المعصية الاحدية و اجابة بوجوده الذاتي و قد
حفظنا هذه المسألة في حواشينا على المنتصر ونسجها

المثال الثوري والتنويع بنى* او اشياء باعتبار اقسام النوع الى المنحصر فى مرد
و الى المتشتر الافراد و بيان الغرام انه لا عجب فى ان يحل المفاهيم والكليات...
لطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتى حثها
ان يحل على المثل النورية* و ارباب الاقسام منها على هذه الاقسام والا افراد الطبيعة
لان هذه رقائق تلك و تلك حقائق هذه؛ والريقة هى الحقيقة بحوضيف والحقيقة*
هى الرقيقة* بنحو قوى* شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس -
الحاكين عن الفصل الحقيقى كالفنفس الناطقة والنفس الحساسة حق؛ صدقه و حمله ان
يحل على ضبها اللذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بمض الجسم
ناطق و حاس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حاس و مناط الحمل ما ذكرنا
وبالجملة علاقة الملية* والمعلولية* والتقويم* والتقويم اذا كانت مناطا هناك بطريق
اولى لها هناك أكد* .

قوله (ص ٣٣، ص ١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة....»

اي : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الاولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى
فى عالم مثالكم الاصغر الذى هو من نسخ عالم المثال الاكبر الذى هو من نسخ
«بتراز خيكم» و صور اصالكم فى النشأة الاخرية الصورية والجسمانية* فلو لا
تذكرون لها مع استغراقكم فى امثالها واستاخفا و كذا علمتم انتقالكم من الاشياء
الصورية الاخرية* والمثل المعلقة* الى الذوات العقلية* والمعانى الجامعة* والمثل -
النورية* «فلولا تذكرون» لما وراء الاخرة الصورية وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

ان بعض در تمام ادراك كليات متصل باصل و حقيقت هر شىء؛ ميگردد و بعد از احاطه با عقل مجرد و فرد
حقيقى انواع فخرى رقيقه بى از عقل در نفس ظاهر ميشود ، اين رقيقه بنا بر اساس حقيقت و رقيقت
از جهتي عين حقيقت كليه و از جهتي غير آن ميپاشد با اعتبار ميشتت بين معلوم بالذات و با اعتبار رقيقه از
هيئات بى اعتبار . مبرحوم آقا محمدرضا قمشه بى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهما ککتم فیها کما یبشأ من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نور الانوار و حقیقة الحقایق الذی معرفتانه و صفاته جنة الذات و جنة الصفات سببا مربة حق الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایة الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا شری انه کما اذ ادراک کل کلی غلی مشاهدة ذات مجردة نورثة منی و صفها ؛ كذلك ادراک الکلی الذی هو الوجود المشترك فیہ للمفارقات و المقارنات و هو ابدی و اعم من کل شیء مشاهدة عن بعد لتحققة الوجود الالهی هی اظهر و امور و اوسع من کل نور و فی و نعم ما فیلی ۱ :

زو قیامت را همی پرسیده اند کای قیامت تا قیامت را چه چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی که ز محشر حشر را پرسد کسی ؟

و انما لا یلتفت ولا یتنبه الا انسان الغافل بهذه الترقیات و العروجات مع وغوله فیها و اختیلاسه و تبدله و صعوده الیهالا نزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطیمی و هو منجمد بالجنود الزمیری «نوائفه فانسا هم انفسهم» .
قرئ (ص ۴۳، س ۱۶) : «ان معرفه امور الاخری علی الحقیقة فی معرفه امور الدنیا...»
ذان الدنیا دار الحركة بل الحركة الجوهریة لها و الحركة لا یبد لها مبا الیه -
الحركة فانها طلب لا یبد لها من مطلوبة یقف عنده و غایة یسکن لديها و کونها من -
المضاف باعتبار کون احدهما اولی والاخر اخری مثلاً .

۱- و الفائل مولانا فروغی دفتر ۶ ط میرغاثی ۱۳۷۱ س. ۵۵ ص ۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت معشر قاهر مینود گفته اند و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :

زاده قلیبست احمد در جهان صد قیامت خود از او نقشه جهان

۱- س ۵۹ ی ۱۹

قوله (ص ٣٤٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤٤، س ٨) : «يناسب مرفيهم....»

فان بنائه به على تحفقت الكيف كما هو مذهبهم الا ان الثنايد بينه وبين -
الجوهر مرتفع بما ذكره (قدس سره) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس
مبسطة على النهايات الذهنية و في كل بحبه «فما كنت اودية» قد رها....
وبدائه لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنسبط و
فيص الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود المعنى المنسبط على النهايات -
المعينة من الذرة الى الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته
بل جوهر بعين جوهرته الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيص
الله و اشراقه «الله نور السواوات والا رض» كذلك هذا الوجود المنسبط على النهايات
الذهنية و هو فيص النفس و اشراقه و هدامسى قول الشيخ الا شراقي في العلم «كول
الشي نوراً لنفسه و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب
من الوجود . اي الوجود النوري العيسر المعطاط بالمادة فالعلم اجل من ان يكون
جوهر او عرضاً نوعياً او جسيماً ^{و حكاية مفاهيمها هي} بالحصل الا ولى لا بالشايع
والوجود وجود النفس والنفس الا انية بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم -
السرائية ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند
تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايع لا بد له من وجود ^٤ .

١- ازل من المصنف ما في مسئلة اودية.. ص ١٨٥١٢

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٨٦

٣- ص النور ٩ ي

٤- بدعيه اسد كه شراز حق تعالى و فيص مقدس كه فعل ساري در اشياء باشد جميع بوجودات كه

فوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده از مرتبه واحده من الوجود وجود للكل والا لطوی بساط المقولات العرضیه كما لب الى الیحد الشد لان موجودا واحدا لا يكون فی الموضوع ولا فی الموضوع ونحو وجود الموضوع لیس یکن فقط نحو وجود العرض و لذا یقال ترکیب الموضوع والعرض اعتباری^۱ .

وما یقال : ان العرض والعرض واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً علی المعروض والحمل هو الا نحاد فی الوجود ای یلاحظ البیاض الا بشرط مثلاً مرتبه من وجود المعروض و غیر مباین عنه بل معدود من صغره لا ان مرتبه واحده من الوجود وجود لها .

فوله (ص ۳۵، س ۱۶) : «واما عبر معلق بلی اصل...»

عدم التعلق فی الواجب من باب انتفاء الطبیعة باقتناء جمیع الا افراد و فی السکن من باب تحقق الطبیعة بفرد او افراد فی بعض امکانات اسنان من النطق كما بالفاعل وبانفا بل ماهیه کأن او ماده و بالا جراء وبالشروط و غیر ذلك .

قبول فیسی حق نموده اند و وجودی محدود دارند و این ارتباط تصویر داخل مقوله جوهر و بشرط نفس داخله انسانی بدون شک جوهر است عقول نیز از جوهر بشمار میروند صور علمیه بنا باحصاء ماقول و معقول داخل در حیطه وجود نیستند مفهوم کلی از اشیا خارجی که ناقص بحسب وجود العار دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا بیفتند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بپنج وجود موجودند داخل در حکم نیستند و هر وجودی اعم از وجود عرضی و وجود جوهر داخل مقوله ای از مفولات نیست علم نیز از شئون وجود است غرضه به جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت سه باعتبار سریان در ماضیات گمشان وجود مستطاسه صدق جوهر با عرض باشد علی بنامه علی اصالة الوجود و اما بنامه علی اصالة المساهبت شکل حقیقه قائمه پادها جوهر و ما هو عارفی و طار علی هذه الطبیعة عرضی .

۱- بنا بر تعینی که مصنف در بحث نفس و احوال بحث حرکت نموده است موضوع با عرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اختیاریه است .

قوله (ص ٣٥، س ١٦) : «والعلم بما هو علم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلق ؛ اذ الكلام في سبب الحاجة ؛ لكنه عبر بذلك للتنبه على ان المحتاج وما به الحاجة وما به الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحيثية وهذه القاعدة جارية في الوجود دون الماهية فان الوجود الخاص محتاج لذاته في التحقق انذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما في الماهية فالماهية محتاجة في وجودها بسبب المكان وهذا ايضا دليل على ان الوجود معمول لان السجمول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم يعمل بالنشاط لان الذاتى لا يتعلل والا مكان في الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات الوجود فكونه لا مكان مناط الحاجة في الوجود مرجعه ان الحاجة في الوجود ذاتية والذاتى لا يعمل.

قوله (ص ٣٥، س ١٧) : «وكون الوجود بعد العلم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علته الحاجة الى العلة هي الحدوث او الا مكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً
 قوله (ص ٣٥، س ٢٠) : «ولو لم يكن...»

الكلام في ان الكلام في مناط الحاجة لا في نفس المحتاج كما مر ثم ان المصنف (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كتفسير لارم الشئ غير معمول سواء كان لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته الثابتة ؛ فتقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلوم بمعلول وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بان المركب من قوله : لازم الشئ غير معمول انه غير محتاج الى جاعل عبر جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما البهنا فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم فنياً عن الجاهل فاللازم غنى عنه بعنايته

واحدی‌الحاجتین مرتفعة لكن الحاجة التي تمس الملزوم باقيه و اجزاء السلام فسمان لازم هو صلة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجمل انما هو في الاول لا في الثاني كيف والزم في الثاني ناسيه بمس الجمل والعلية^۱.

قوله (ص ۳۶، س ۸) : «فالتعلق بالمرتب هو اصل الوجود»

اي الوجود الخاص بالنسبة الى الماهية لان الكلام في سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير .

قوله (ص ۳۶، س ۱۲) : «واما لا يمكن فهو امر اعتياري»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية في اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الامكان بمعنى حلب الضرورين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة في الاثبات لا في الثبوت .

قوله (ص ۳۶، س ۴) : «كما لا يكون معلولا لعله مبادئة....»

والا- لزم الامكان التعري وكونه من لوازم معناه انما كافية في انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الالسب وليس المراد ان لزوم المصطلح اي العلية اذ لا صلوح للعلية لكونها حبيثة- عدما لا جاء عن الوجود والعدم ولا صلوح للامكان للمعلولية لانه السب .

قوله (ص ۳۶، س ۸) : «يستدعي ان يكون ما يقوم به وجوداً انشأ....»

يستلزم لزوم النسبة بين العلة والمعلول معلة الوجود وجود و عله العدم

اد ربما قال : ملاك عدم الجمل و وحدته ، عدم الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير محسوس بالصدر والفعل كما توهمه المصنف للملازم) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل التعديني والفاعل الاصل هو الحس الاول وما قبله من الضرورة حلا الاستثناء من الجمل واللازم الذي يتحقق بتصرف متعلق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستثنى عن الجمل كلام ما قبل لان صرف امكان القاسي او الامكان التعري انما على طريقة المصنف ملاك الاحتياج الى الفاعل والجمل.

عدم وعلّة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود في -
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المطلقة بواسطة الواجب...»

يعنى يمكننا تعميم البرهان من دون الاستعانة بإبطال التسلسل لئلاّ ينطرق
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير النهائية في حكم ممكن واحد سواء كان
امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاتحاد بالآخر وجود سوى
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلاّ ان الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع
متقوم بالاتحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير^١ .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فانه واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفائية اوالافعالية كوجود زيد فانه مضاعفا الى الله تعالى
ابجاده فليس فيه جهة امكانية او امتناعية اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شئ اما
يسكن له كالكتابة للامتنى او يمنع له كالكتابة للجماد فى موضوع النقص تركيب
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «لكل مهمة اذن مرنة...»

مع ان الواجب من فرض الكمالات يجب ان يكون جامعا لكمالات مادونه ما هو
كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضا فاقد لكمالات معاليل -

١- والتحقق الذي ذكره المحقق الشارح للمناسبات الاشارات في اتيان الواجب من احسن الادلة التي
البحث بهذا المعام و هو طريقة حسنة مطروقة من الشارح العلامة «قدس» و هو ان القسما ما لم يجب
لم يوجد مالم يمنع لم يعدم . ان حكمه جميع سلاسل ممكنات جارية بسببه و مصلول مادامى كنه
جائزا لعدم اسببه و عمل عدم آن را ممتنع لعدم وجوده بسبب عدم شئ و قسما ممتنع ممتنع
و وجود آن واجب ممتنع كوجوده تحقق ذاته ممتنع كعدم آن ممتنع بالذات بالذات . والا فزعم ان لا
ينحلق سلسلة الوجودات من راسي .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اطلاقه بل انها اطلاق الاخر مع ان الواجب موجود
تفسير فقيد .

قوله [حج ٣٨، س ١١] : « كما يقول المعزلة العطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالشيأة اي ذاته تعالى فايها مناب الصفات فصفه العلم
عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذالفايات ودع
المبادئ » وهكذا في باقي الصفات واثما وقعوا فيما وقعوا لعصرهم الصفة في المعنى
العالم بالخير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري
والكيفية التنسالية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلائي كعلم
العقل الكلي بذاته ، والوجود الواجب اليوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما في
اخبار اهل العصاة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة
وحقها ثابتة ولا صفة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه ليسا له ذات بحتة ولا صفة
زايدة صدق وان قلب صفة مستقلة فيثبته بذاتها بلا ذات اخرى صدق ايضا فان
مصدق الوجود والوجوب وجميع صفاته واحد .

قوله [حج ٣٨، س ١٢] : « من غير لزوم كثرة واتصال... »

اشارة الى البرهان على تحيته صفاته لذاته ماها لو كانت زائدة لزوم الكثرة في
ذاته وهورته من ذلك وصفة ، وايضا صفاته كثيرة وايضا من ماله و صورة كما
اشار اليه بلفظ الاتفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت في مقام ذاته قوة -
الصفات والقوة التي في الاله مسر الواقعي امكان استعدادي لا ذاتي ، لأن الذات
موضوعه الماهية ولا ماهية ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الذي محض
الواقع وعين الالهيان والامكان الاستعدادي موضوعه المادة والمادة تلامر الصورة
والمجموع حسب تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قول وصل»

إشارة إلى دليل آخر هو : أنها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معطل ولا يجوز أن يكون علتهما غير ذاته و إلا لزم استكمالها بتغيره فملتها ذاته و ذاته قابلة لها أيضا كما في كل انصاف بصفة زائدة فيكون شي واحد بسيط فاعلا و قابلا بالنسبة إلى شي واحد و هو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات العلى و اسماء موجودات لا هي اعضاءها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحه الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست إلا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز إطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لو ازم الماهية له لكان لا يجوز إذ لا حد له «من حده فنه عده» .

قوله (ص ٣٩، س ٤) : «وهي العاية الالهية»

العاية هي العلم بالنظام الإلهي الذي يكون منشأ للنظام الحسن و هي عند المشائين نقش زائد على ذاته و عند التحقق انطواء كل المعلومات في علمه - الضروري السابق أي اشتمال وجوده بوحده و بساطته على كل الوجودات و في لفظ المشيئة إشارة إلى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بأنها كون الفاعل بحيث أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل و في اعتبار العلم والمشيئة فقط إشارة إلى عدم اعتبار شي آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة إمكان و واجب الوجود

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواحة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم رفاحة واعتبر وقوع الترتك اوقافاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوده مسئلة اخرى و لبست القدره الاصدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص ٣٩، س ١٠) : « من ارتقام صور الاشياء ... »

اشار بالغظ الصور الاشباح الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الشئ و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لان صورة الشئ ماهيته اي هو بها هو بخلاف شبح الشئ^١ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها^٢ .

قوله (ص ٣٩، س ١١) : « ولا كما ذهب اليه الانرافيون ... »

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الاذهان بالنسبة اليها . والمتأمل يكون اطبق اذا صار ما في صفحة الاذهان قوتاً بمشيئة او نوم او غيرهما فحيث ساء تعلقك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذلك او يوحشك علمك صارت افواه .

قوله : « وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة » و هي ما عدى الاول اي العلم الحصولي لانه باطل علمه (قدس سره) فالانحداد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذي مع الوجودات كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الاعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسي لا منفكة عن كائنه الوجودات كما يقوله .

١- لان من صور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصوير الشيء و يلزم منه التكرار في المعنى كما لا يخفى .

٢- ومن المذهب ان قول المعدومات في ثبوت المعدومات لا يخلل التناول لانهم قالوا بالثبوت في الخارج لا في العلم و مذهب المصنف كماله الصوفية و اهل الفرقان صرحوا بان الاعيان ماضية دقيق وجودات خاصة عليه لا ماضية صرف و ان الاعيان بوجه بعضها مشرب كشيء بمنزلة الاصل و الروح بالنسبة الى المعدن الخارجة نظر صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزلة. فقلت لا^١ عيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى ما به^٢ لا^٣ يكشف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبا بطريقة^٤ الا^٥ عنزال ويكون التصحيح والتصويب شاملا^٦ لطريق الصوريان يكون قياما سدوريا وتكون مأوثة^٧ الى المثل النورثة كما ارجع المعلم الثاني المثل الا^٨ فلاطويته الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في التصحيح عليه صلحه»

وهو ان بسيط الحقبة كل^٩ الا^{١٠} شياء بنحو اعلى و سائى في موضعه وهذا القول ترجية لعول تعالى ' الله بكل شى^{١١} علم^{١٢} وفوله «وما يحرب من ريثك مشغال در» في^{١٣} الا^{١٤} رضى^{١٥} ولا في السماء^{١٦} فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذا العلم ليس الا^{١٧} التبل والتدرك والحضور و وجدانه باسمائه و سمائه وكل^{١٨} الماهيات والا^{١٩} عيان الثابتات لا^{٢٠} لها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصلا^{٢١} لا تفصيل فوقه لا^{٢٢} نه عالم نفس الا^{٢٣} مر وما هي عليه و شيبته الشى^{٢٤} بتمامه لا بقصه ونمام الشى^{٢٥} وجوده اللاهوني والتشخيص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الا^{٢٦} جمالى في عين الكشف التفصيلي والا^{٢٧} جمالى تعبيرى وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلمية الواحدة وما به^{٢٨} لا^{٢٩} يكشف الواحد لا^{٣٠} ان الماهية وان كانت منار الا^{٣١} اختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلا^{٣٢} لكن الوجود مركز^{٣٣} الا^{٣٤} اتفاق ومدار السعة والجمعية يحكى بوحده الجمعية من كل وجود و ماهية^{٣٥} لا^{٣٦} ان تلك الوحدة ليست عديدة حتى لا يحكى الا^{٣٧} عن واحد عددى بل وحدة حقة^{٣٨} حقبية فلا يعزب شى^{٣٩} عن علمه لا وجود لا^{٤٠} نه واجد لكل وجود بوجوده ولا ماهية لا^{٤١} ان جميع الماهيات لوازم اسمائه و سمائه فسيحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة .

قوله (ص ۴۰، س ۶۰) : «واعلم ان امر المرات عجب»

ومن عجيبها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدء فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حية حية لا اصولها تعلق بها وفضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اسول و هكذا سور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالا ستی»

قوله (ص ۴۰، س ۶۰) : «دل بالعرض سبعة وجود الاشخاص المفترقة جسم منفعة»

يعني على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية في المرات موجودة حقيقية وعندنا ليس كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكي عن الماء وليس بقاء وكوجود الصداء الحاكي عن النداء فهكذا في المرات التي هي الوجود الحقيقي لصفاته و صفاته والصور مرئية فيها من المساهيات الراهية - الا اعتبارية - فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عند شفاء ماء الملح الا حاج الدنياوي وكذلك الباهيات عند اهل الكثرة ان قلب : هب ان الباهيات كذلك لكن الصور الراكبة موجودة حجباً اذ لها شئيه وجود البتة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلة بحالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرأيا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير ^١ .

١ = والله اشار من قال :

«هر جدا کو اصل هر رنگ و نفاست خود جدا آست و دیگرها صداست»

هر چیزی که غیر حق نباید نظرت نفس دومین چشم اصول باشد

ولكن الوجود العكسي النقي لا يسلف عما هو عليه و انظره بعين الاستقلال والتمحيص ما عرفته كما هو طه والوجود الظني وجود لبي دافعا والعكس الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص ٤٠، س ١٩) : « كما عليه المتكلمون »

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : « ولا موجود اصيلا كما عليها الحكماء » اي حكماء الاشراقيون بل -
الشيخ المتنول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لان حدى انه لم يتوفوه به اساطين
الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : « فان جهة الابدال الاشياء والعالمية بها فيه واحدة . »

المراد بالابدال الحقيقى لا المصدرى

وهو الوجود المنبسط الذى طرد المدم عن الماهيات و به ترب عليها آثارها لكن
ذلك الوجود مضافا الى الحق تعالى ايجادا لاشياء و مضافا بسرانه اليها وجودها فما
قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق لياها و بعلمه المصدر المبني
للفاعل اي عاليته بها لا المبني للمفعول والى هذا يرجع ما قاله الشيخ الاشراقى : ان
علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له من قوله « وجود الاشياء له » اشارة الى ان وجود
الاشياء مضافا الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافا اليها فهو معلوم فلا يلزم
الاستكمال بالغبر و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال
على عليه السلام « ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله » فعلمه بها سابق عليها و ايضا فى
هذه الكلمة اشارة الى : ان الوجود مضافا اليه اذا كان علما فهو واحد ثابت لانه ما
به الا امتياز يكون مابه الاشتراك فلا يكون علمه متغيرا و متغايرا .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة فلا راء كذلك مسألة علمه تعالى
بالجزئيات لدنورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهل صعب عسير و عند اهل
سهل يسير فان جميع الأزمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كاللآل و جميع الامكنة
والمكانيات كاللقطة بل هذا هكذا عند مرقى حضرته فضلا عن جنبه الاقدس فلا

ماضي ولا حال^١ ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبرياته ولا يخرج عن ملكه و سلطانه شيء من آلائه فكل في حده حاضر لذبه ولا ذنور وزوال بالقياس اليه ما عندكم يتعد وما عند الله باقي كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن بسببه العقل فرق بين ما كانت ماضوته مثلاً «بالآلاف سنين» وما كانت بدقيقة، فلم يكن العالم موجوداً أصلاً إذ لا يفن الفسفة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه تعالى ثابتات واجبات وإن كانت في انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصيب عينيه وجود الأشياء الذي هو الأصل وبشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء ذهنية و خارجية فعلية و مقداره فيسرى حينئذ ان لا رجوع ولا تكرار فيه ولا تغير ولا تكسر .

قوله (ص ٤٩، س ٥) : «فذا هتدبت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقي كل الأشياء .

قوله (ص ٤٩، س ٨) : «من صور حقائق الاسماء»

يقال للاعبان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم

الذي هو حقائق الاسماء و كون حقائق الاسماء معلوماً بوجهين :

احدهما : ان النحو الأعلى من كل معلوم كوني منطوق فيها و شبهة الشيء تمامه

١- وليس عند ذلك حجاب و لا عاء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشئ جارية عن ظهوره ولكن من حيث احده و واحدته ينصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احدى الوجود والاحدية باطنها فالاسماء صورة الحق من حيث تجلته في الواحدية والاعيان الثمانية اللازمة للاسماء والتامة لها هي صور الاسماء لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره الطلي هي الاعيان الثمانية واليمين الثابت للظن للظهور و بيده ظهوره اما هو الاسم المنجلي فيه والمناسب له فالحقائق الخارجية صورة الاعيان المفردة في العلم .

واعلم ان في كلام العرفاء في بحث الاسماء والعرفان و صور الاسماء اي الاعيان وحقائق و بطون معنى لا يسمة البحث النظري .

و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكي عنه سواء كان سابقا او لاحقا و هذه الصور حاكية و معربة عن خطاب الالهام المكنونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور الالهام كما مر و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكولية اللازمية و يمكن ان يكون كلمة من يافا للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعة فى النطق والتأنيث فى التلون والاختلاف لان علم الله تعالى واحد والتوجيه الاول اولي و اظهر .

واعلم ان متبوعه علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى تعالى والتأنيث قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للمجبر يزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالعمادة والشقاوة علة لها .

وقال الشيخ العرمى فى تفسير قوله تعالى : «وما علمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما علمناهم اى فيما لا يزال الالهام علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل

وقال المحقق الطوسى «قدس سره» فى التجرىد «العلم تابع» بمعنى اصالة موازنه فى التطابق والحق ان علمه بشأ الوجود والوجود خير و نود لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة والمصبات ونحوهما ولذا جعلنا التأنيث فى صور

١- والعارف ايضا قالوا عطية علمه و سببها للمعلوم فلا شك . مراد محيي الدين غير از آن چيزى است كه حكيم ميژواي همان كرده است علم واحد نزد عرفا طبق معلوم خارجى است از جهتي و تابع معلوم است از جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مفاهيم اسماء كه سبب ظهور اشياءند در خارج بخلقى مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مفاهيم اعيان ثابتة در اعيان منجلى مييوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقه مشابه حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

خلق پسدا شد و آتش بهمه عالم زد

در ازل يرو حسنه ز تجلى دم زد

٢- الهيات شرح مجريد ص ٢٠٨

الـ«عيان الثابتة بالنسبة» الى حقائق الاسماء التي هي حقائق الاشياء بوجه اعلى .
 قوله (٤٣، س٣) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفي الاجزاء الخارجية والعينية»
 اي لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاشياء الخارجية فان بعض الحكماء
 جوهرا لتحديد الاشياء الخارجية كتحريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد
 قوله : «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .
 ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء -
 البرهان على الشيء مبني على انتفاء العلل الاربع .

قلت : لعله «قدس سره» في كتاب المبدء والمعاد قال : «واذا لا حد له» ولا
 عكسه فلا برهان عليه» لئلا يتطرق هذا السؤال والاشياء كما في اكثر كتبه ايضا
 جيد لان نفي الحد المطلق اعني من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفي عكسه الوجود
 وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادة
 والصورة الخارجية والذهنية فان نفيها يقول مطلق كاشف عن نفي ماهية ، و ما
 لا ماهية له لا عله - له مطلقا .

ان قلت : لا ماهية للعقل البكلي ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره»
 والشيخ الاخرافي مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه
 الشدة النورية فلو وجود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذ السلوك لا
 يساوي عله .

ان قلت : اذا كان لوجوده حد فله ماهية .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والعقد وليس بحد^١ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم
فدا^٢ نرسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات أخرى كالعادة
ولواحقها والرسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة^٣ لرسم الدائرة وليست بها والتوسط
يرسم القطع وليس به والنقطة بالوجود الخاص^٤ لا مكانى حيث انه لا حد له مع ان
عليه البرهان^٥ لا^٦ نه مجعول بالذات^٧ مردود بانته ان اريد بوجود الممكن الوجود بما
هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما
ان عليه برهان كذلك نه حد ثم لمطك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه
فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضا قد سرهن بشي^٨ على شي^٩ وليس
احدهما علته^{١٠} للآخر ولا معلولا^{١١} له كقولنا : كل انسان ضاحك ، وكل ضاحك كاتب ،
فان الضحك والكاتب ليس شي^{١٢} منهما علته^{١٣} للآخر بل هما معلولا^{١٤} علته^{١٥} .

قلت : البرهان عند^{١٦} الهمين في اصطلاح خاص^{١٧} منحصر في الشم . قال الشيخ^{١٨}
في الهيات الشفا : لا حد له ولا برهان^{١٩} عليه بل هو البرهان على كل شي^{٢٠} انما عليه



١- منسأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والحد الذي لازم للوجود المصطلح لان^{٢١} الإنشائي في-
الوجود و مرتبه ماقي للعلية والمطلوب والمعلول لا بد وان يكون مبتدأ في العلة وهذا انتزاع هو الماهية
ولا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه^{٢٢} رطام^{٢٣} بالنسبة الحق^{٢٤} باعتبار كونه ظاهرا^{٢٥} من الحق
ليس له وجود غير وجود الحق ولكن بانتهاز ظهوره وسمانه في الاشياء بتعدد وتنكث^{٢٦} والتدليس^{٢٧} الماهية
هذا الحد والحد ان كان في الجوهر مشزع منه الجنس والفعل يختلف في الاشياء حسب اختلافها فالجنس
في المركبات الخارجية وكذا الفعل في الجنس والفعل في البساط كالفعول الطفولية والرضية مع الجوهر
جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفعل يختلف باعتبار الصور التنويع التي تكون مبدأ^{٢٨} الإله^{٢٩} و ما
قبل : ان الفعل والتدليس ايهب صرفة . نفس بقا^{٣٠}ه مطامعة^{٣١} للمواعد المعررة^{٣٢} لهم الا ان يقال ان الماهية
في الفعول لمر بها^{٣٣} الى الحق كضاء وجودات^{٣٤} الفعول فراهي الحق و كونه وجودا^{٣٥} واحدا^{٣٦} شخصيا^{٣٧} ليس لهايتها
ان و ظهور و اما ظهر آثار^{٣٨} الماهيات في الماديات وما ذكره الحكم المحسن في تعرب كلام الفيلسوف^{٣٩} لا نظو
عن الماهيات بل لتناقل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائل الانجاد مباحث المنطق ط قاهره ص ٢٤ .

الدلائل الواضحة^١. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان الملم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» نعم الإلهي بما هو مستغنى يطلق البرهان على الآتي أيضاً وفيما هما معلولا علة فالثقة جواب آخر هو أنه في الحقيقة يستدل بأحد المعلولين على العلة وبما يستدل على المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكانه قيل في المثال المذكور إلا أن شاحك و كل شاحك ذو نفس دافقة من خواص الكتابة فيؤول إلى الملم .

قوله (ص ٤٣، م ٣) : «إذا الحد والبرهان مشترك في الحدود...»

قد بين الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «أنا كما لا نطلب العلة بل ما بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما ، إلا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لسم هو الجواب بالعلة الذاتية و أيضاً فإن العلة الذاتية متومه للشيء فهي إذن داخله في الحد في جواب ما هو فيقال إذن الداخل في الجوابين مثاله أن يقال : لم انكشف القمر فنقول : لا شيء توسط بين وبين الشمس الأرض ؛ فأنمحي نوره . ثم نقول ما كشف القمر فنقول : هو انحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان بل حدين أي لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمول بعد الأول والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً أولاً . لا شك تقول في البرهان أن القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستغنى من الشمس يتوسط بينهما الأرض فإنه ينمحي ضوءه فينتج أن القمر ينمحي ضوءه، ثم نقول: والشعبي ضوءه مكشف

١- الهيئات الثلاثة ط القاهرة ١٢٨١ ط ١ ص ٣٤٤ في هذه النسخة : بل هو إما عليه الدلائل ..

٢- أو التي النجاة ط القاهرة ص ٢٧

أو لا؟ حلت التوسط ، ثم "الأ" انحاء . وفي الحد انتام تورد اولاً "الأ" انحاء ثم التوسط .
لا شك تقول : المكساف القمر هو انحاء ضوئه لتوسط "الأ" رض بينه وبين الشمس .
انتهى كلام الجاه .

وفد ذكر الشيخ وغيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة
اقسام حد ، هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ،
ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمع بين "الأ" مرين في حد الخسوف كما مر "فهو الحد
المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتضرت على العلة التي هي التوسط ، و
قلت : خسوف القمر توسط "الأ" رض بينه وبين الشمس ؛ فهو حد مبدء البرهان و ان
اقتضرت على المعلول الذي هو "الأ" انحاء و قلت : خسوف القمر انحاء نوره ؛ فهو
حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد "الأ" نقام و كل من يريد "الأ" نقام
يفلى دمه ؛ فلان يفلى دمه ، ثم قلت : و كل من يفلى دمه يفضب ، فلان يفضب .
فان جمع في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا رادة -
"الأ" نقام ، فهو حد تمام البرهان و ان اقتضرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الا نقام ؛
فهو حد مبدء البرهان و ان اقتضرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛
فهو حد نتيجة البرهان .

قوله (ص ٤٣، س ٦) : «وحدود جميع الحقائق الامكانية واضحة في حده» .

ليس المراد به ما يترأى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب
كما مر في البدن تأثير او توران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجردات القمر
فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا توران الدم لا نه نشأ من خصوصية
هذه النشأة البدنية و قد مر "الأ" مثلاً الاخرى عندكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على
القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم

تحققها في العالم الا^١ على فيجاب بان الهيولي من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة والا^٢ استعداد وانهم حيث صرحوا بان : لكل ما في هذا العالم سورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة المتببس بها في كل موطن والا^٣ لم ينعقد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولي نعم الماهية المطلقة من كل شيء محوطة - فالأ^٤ مكان الذاتي الذي في العقل المثال هو حقيقة هذا الا^٥ مكان الا^٦ استعدادي فإذا تنزل صار هذا الا^٧ استعداد والقوة المتجوهرة الهيولانية ، وهذا معنى الخطيئة^٨ التكوينية^٩ التي كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعي في جنة الصفات او جنة الافعال الا^{١٠} بداعيه او غيرها فلولا له لم يحصل الهيولي التي هي مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لسوقوع الحدود : ان الماهيات صور علمية لسوازم لمفاهيم الا^{١١} اسماء والصفات في نشأة العلم الا^{١٢} زلي قبل وقوعها فيما لا يزال وقد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصنائية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهية^{١٣} فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات - الكمالية اخذ مفاهيم الصفات ولسوازمها في مفهومه^{١٤} فوله (ص ٤٣، ٨) : « فالعالم صور الحق واسمه... » . مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الا^{١٥} مكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .
وثانيها : ان يرى نفس الا^{١٦} اسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر املا^{١٧}

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام ولتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسرار و قد ذكر صحتها العلامة الاقوال الواردا والرموز التي رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والفراء وهذه الخطيئة المذكورة في الكتب السماوية والاخبار المروية والاشعار الواردا عن الصالحين الحكماء ومناهلة اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات وشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الإنسان بالفعل وهكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيّد -
الموحدين على عليه السلام « كمال الاخلاص ثلث الصفات » وما ذكره المصنف « قدس سره » من المقام الثاني

قوله (ص ٤٣، س ٣) : « من الذات والصفة »

اي المبدء للاشتقاق .

قوله : « اعم من ان يكون ... »^١ يعني ان الابيض مثلا له ثلاثة مصاديق

احدها : الجسم الذي له البياض فقط .

والثاني : مجموع الجسم والبياض ويقال لهما الابيض المشهور كالمنظف -

المشهورى .

والثالث : نص البياض وهو الابيض الحميمي كالمنظف .

قوله « كالفرق بين المعنى الثاني والثالث »^٢ اي القول بانه الصفة والقول بانه

الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « ان كان الفرق بين التركيب والصفة »

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالتركيب والبسيط

وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثاني والثالث للمشتق^٣ .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « فاهم صرحوا » :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقة بلا تعين^٣ هي الذات والمسمى وتلك الحقيقة

١- فى التسخين الذى دائما : « اعم من ان يكون له اسم من يكون ، فى التسخين الموجودات كلها
٢- والحق ان المسألة كانت فى احوال السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا التمام و وصوله الى عالم
الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فتاة فى الاسماء و بعد الترفع عن هذا التمام يرى الذات فقط بعد مقام
الصبحى بعد الصبح يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوري هي الاسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الاسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الاسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحس فياضة للاشعة المغلقة التي هي الاسوار الفاعسة والاسم فمهيبة عن علم و شعور فهي الاسم القدير و ان يلاحظ انها المعربة عما في الضمير اى الغيب المكون والسر المصون جاء الاسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الاسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظته التمين الكمالي في الاسم دون الذات و نفس هذا التمين هي الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الاسم غير المسمى فهو ايضا صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (س ٤٤ ص ١٠) : «ولو كان الراجح مجرد اللفظ لم يصور لك»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكسبي الذي هو ادنى من الوجود اللفظي للشيء هكذا اذا اخذ عنوانا وآلة للحاظه ولذا وحب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يحوز مستها بالامهارة ولولم يتصور في الوجود الذهني الذي هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العيني والحال انه على الحقيقة الاشياء نحصل بانفسها هي الذهني و ماهيات الاشياء محفوظة في الذهن والعين والذات لا يختلف ولا يتخالف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد نصدي لبيان ماهية الوجوب ولم يتعرض لبيان ايته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقة لوجهين : احدهما ان فيسما لا

لا بشرط ان لا يكون عين المسمى قبلا و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالاشتراط المسمى وفيما كان هذه الحقيقة غير متعين بحسب الذات يتجلى جميع التعيينات .

ماهية له سوى الـ"ثبة" بيان الماهية - بيان الـ"ثبة" . و ثانيهما : ان "النتيجة المطلوبة" مطروقة هنا و هي عكس ما ذكره صريحا ، أي ما لا يكون وجوده إلا عن ماهيته و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحا لوضوحها ولا "ثبة" اذا كان الـ"ما" صادقا كان العكس ايضا صادقا و اما المذكور صريحا فهو من جهة ما قال «فدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله : «فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (س ٤٥، س ٤) : «والا لكان احدهما وجودا زائدا» .

نوضحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فان الشيء لا يشي بنفسه ولما كان الواجب مجردا فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولا لان وجوده عرضي و كل عرضي معتل .

قوله (س ٤٥، س ٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اي لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجد و الموجد هو الله و كلمته اما الهولي فلانه قوة صرفة فلا يكون ممثلة للفعلي و اما الصورة فلان فعل الجسماني بدخلية الوضع و الهولي غير ممثلة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العلة .

قوله (س ٤٥، س ٦) : «ولها موجد غير جسمي»

لم يقل فلها بالغاء ابتداء الى ان لذلك وجودها آخر سوى لزوم عدم تنهاى الابداد منها ان عليه الجسم و الجسماني مشروطة بالوضع و هي لا تنصور بالنسبة الى الممدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لا بحكم الـ"ما" مثال فيما يحوز و فيما لا يحوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه و مطلوية تلك اما لنفس كونها نارا فلا رجحان لـ"احدهما" في العلية و للـ"اخرى" في المعلولية

بل يلزم أن يكون كل ثار علة للآخرى بل علة لذاتها و هو محال و ان كانت العلة لا تضام امر آخر لم يكن ما عرشناه علة علة والجسمية بما هي جسمية اعنى ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متوازية لا تفاوت بين أفرادها في نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض أفرادها علة لبعض بدل عليه ما أبطلوا به الأجرام الصغار الصلبة الذيمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «س جهه حدوثها وجددها...»

جمله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتي والاستمرار التجديدي لا غير وحافظية الفاعل للزمان ومحدديته للمكان من باب الاستناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذلك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الأقصى و سيأتي ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٤) : «والرهان قائم على تعدد العالم كما يثبت في موضعه ...»

ومن البراهين عليه سوى ما ذكرناه أنه قد تقرر أن تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقصر طو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لأن النعند بالفلك والقطع والقصر لا يكون أكثر من فضل عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر في العوالم مقسورة دائماً وأيضاً لو تعدد وكات الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو الوقتها ...»

لعدم تطرق النوع اليه او فلكه جده لا فطرية مقسماته و اشرفها لأن الوجود معدن كل شرافة ومنبع كل سعادة واسرها في الوسول لأن حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب وكيف لا و هو حيثية الإباء عن المدم ولأن الوجود منصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لأن النظر فيه

إلى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجود الذاتي و غيراً له بل صرف الوجود هو -
 الوجود الذاتي بخلاف الطريق الأخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خفته
 اجنبى عن الوجود و من الاخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف
 يكون الخفى دليلاً على المسجل و كيف يكون الامكان او الحدث او الحركة او -
 الماهية او نحوها معروفاً عنها فى مصبه - ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف
 الوجود بل الظهور والجل والسفروعية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو
 ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الغيرك من الظهور» ما
 ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غابت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
 او متى بعدت حتى يكون الاشارة هى التى توصل اليك، عبيت عين لانراك ولا تزال
 عليها رقيقاً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حيك نصيباً .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و فصر النظر الى وجهه الكريم
 وفد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للنسخة التى فى
 مراتب الوجود و قد مر انه كنوع واحد وحده حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون
 باولىة او اولوية او غيرهما و ان الوجود المطلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس
 شيئاً على حياله و انه متقوم تقوماً وجوداً بمرتبة اخرى ؛ و لكننى اقول : يمكن تقرير
 طريقة الصديقين بوجه اسد واخضر واشرف واغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد
 وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسطة اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو
 من نسخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسطة بتتبع عليها المدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات المذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الاتوار سيد الشهداء
 و سرالاولياء حسين بن علي بن ابي طالب طه السلامثال هذه الكلمات كتبتهم فى مائوراهم .

يقبل مقابله ، والختمية المبسطة اعنى ما يستنتج العدم عليها واجبه الوجود^۱ و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الامر مقام اثبات وجود الواجب ولم يلزم اثبات المراتب الا فى مقام اثبات خالفه وقياسه كمال يلزم فى اول الامر اثبات علمه و قدرته و غيرها و يستفاد توحيدها ايضا منه^۲ .

قوله (ص ۴۷، س ۴) «اد تحقق موقوف موقوف على هذا التقدير على ايجاد ما..» المراد بوجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة و اما كل فرد منه و اما مجموع الاحاد بالا^۳ و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذلك الكلام فى ايجاد ما بضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالا^۴ و على كل واحد من التقادير فى قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا^۵ فيحصل من ضرب الحمة و العشرين فى مثله ستائة و خمسة و عشرون احتمالا^۶ .

ان قلت : موجود ما مثلا ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الا بهامية للتعميم و الا بهام بالنسبة الى هذه الافهام الخاصة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كالا بشرط الغير المقيد بالابشورية الشامل للفرد

۱- و لافان ان يقول : ان الواجب الذى يستنتج عليه العدم اعم من الواجب بالذات و الواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود انتهت الى الواجب بالذات و اما القول : ان الواجب بالغير لا يتعلق بدون الواجب بالذات لان الممكن ما لم يشهد جميع الخصائص لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا يشهد الا ان يكون فى السلسلة واجبا بالذات .

۲- عارف محقق آقا محمد رضا فلسفى در رساله وحدت وجود و تعلیقات بر تفهيم القواعد هيمن برهان را بر وجود حق ملحق صرف عارى از عينات الهه نموده است . اين برهان را شارح مفاه و ديگران نيز در كتب خود آورده اند . ما در حواشى بر مشاعر و كتاب هستى اين برهان را با مقدمتى مرشى بر وجود حق اول اقامه نموده ايم .

والكلى والمحسوس والمقول فنه ارسال وسعة ازى داي نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاسام .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : « وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء » احدى المقدمتين هنا مطروحة هي ان الممكن له مبدء فمبينة القياس من الشكل الثاني .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : « ووجه المغالطة ... »

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجود ما و ايجاد ما وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لان الدور بين الطبيعيتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشيء البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والا حاملة كما هو مصطلح المتأخرين في الاطلاق ونحوه فلم لا يجوز ان يكون حفيضة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غابة الامراته يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل .^١

قوله (ص ٤٧، س ١٢) : « كل سبط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الانبياء .. » من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غابة الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة التوبة والدفع الذي

١- مولانا علا عبد الرزاق لايجب قده ، برهان فلاسفة اخرى را در حواشي بر حواشي اخرى مضمنا تقرير کرده است و از مير داماد نيز تقريبي در بيان اين برهان نقل نموده است . صدر المتأخرين در كتاب شرح همایه چاپ ١٢٦٢ هـ في ص ٢٨١ ، ٢٨٢ و در اسفار الهييات چاپ ١٢٨٢ هـ في ص ١٤٧ ، ١٤٨ اين برهان را مع ما برد عليه نقل کرده است .

تفاخر أرسطو به وقد قال بعض المرفقاء «عرفت أنه نجمة بين الأضداد» و مثلنا هذه أحد مصاديقه .

ثم اعجوبة أخرى ما قالوا: «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشي منها» أي ليس بشي من حدودها و نقابها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المتبادلات إذ لا مضادة حقيقة ثم من الأوهام العامة أن معنى قولهم هذا إن كل شيء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كمر فضيح ألم يعلموا أن عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فإن الكل الأفرادي أو المجموعي ينتمي الوحدة و البساطة والحال أن البسيط بساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا انشلال من وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم أن المحلول يكون نعم و أن الموجبة الكليلة لا تنعكس كنفسها فإذا صدق كل إنسان حيوان لا يلزم أن يصدق كل حيوان إنسان بل هذا كاذب وإذا لم يحفظ الوجود المنبسط على الأشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو و إن كان مقام ظهور البسيط الحقيقي واحداً بوحده باقيا ببقائه جامعة بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحصر في النسبة إلى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة في الكثرة للبسيط الحقيقي كل الوجودات في مقام الكثرة في الوحدة فكيف إذا جعل مفاده الكل الأفرادي أو الكل المجموعي اللذين هما وصف المظاهر لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالی الواجبي الذي قبل الإيجاد و ذلك الوجود المنبسط الذي ذكرنا بالعلم الذي مع الإيجاد .

قوله (ص ٤٧، س ٣) : «والا لكان ذاته محصل التوأم من هوية امر ولا هوية امر...» ٣

و بعبارة أخرى من الوجود والعدم ، و بعبارة أخرى من الوجدان واللفدان . ان

١- والوصف هو الشيخ الاجتالي معاصر المصنف العلامة .

٢- ابن برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث عشق مطول مقبولتر از هر جائي نقل نموده است . اسفار چاپ ط ١٣٨٢ هـ ق جلد اول ص ٢٤

قلت : العدم و نظائره ليست بشئ* فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شئ* .
قلت : هذا السؤال يترأى في ظاهر النظر موحها لكنه في النظر الدقيق ليس بشئ* اما اولاً
فلانه منقوض بانه لو تركيب الواجب تعالى من ماهيته و وجود لحكم المقول بانه يلزم
تركبه من شئ* و شئ* والحال ان* الماهية ايضا ليست بشئ* اعنى شيئية الوجود وان
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية* و هذا ايضا
شيئية كما هو المقرر قلنا مثله في شيئية العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئية* الماهية*
لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا
*جثة ووقاية للحق تعالى عن النفايض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -
الطرفين او جوارهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان
كذلك لو لم يعتبر شيئية* العدم لم يتحقق الامكان و نظائره فانه اذا لم يعتبر فما الذى
يساوى مع الوجود فى الممكن او سلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كمالك
هو لهم الشئ* اما واجب الوجود او ممكن الوجود او مستتع الوجود و قولهم الشئ* اما
وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية
اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنفس و يغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى
يلزم التهاافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء و جعله ارسطوا حداً للرؤس -
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئية* عن العدم او عن الماهية* نفى الخاص ولا يستلزم
نفى العام لان نفى شيئية الوجود عن شئ* لا ينهاى ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهية*
فان الشيئية فى كل بحسبه نفى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلاً* تركيب من اجزاء
ثلاثة الوجود و الماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعمرو و فى الوجودات سوى الوجود
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقومة .

واما ثانيا فنقول : شره التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم ومن الاجاب والسلب اذا كان السلب الفعليه والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الالتمات بل لا تركيب بالحقيقه الا هو اذ التركيب يستدعي سنخين واذا كان لا احد الشئين ما يحاذيه بنحو شيئيه للوجود والوجود ما به الالتمياز فيعين ما به الالتماراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص ٤٧ س ١٣) : «ولو في الفعل...»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود وتحليل النوع البسيط الجنس والفصل في فالتراكيب التحليلي ايضا محذور شديد لان الفعل الذي يحكم بانه لا يجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص ٤٧ س ١٣) : «بلى عنه الفرس او العربيه ...»

اي العرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضا اعلم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص ٤٧ س ١٦) : «والا فزم من فعله فعل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حقيقه السلب او المعكى عنه به او المصحح لصدقه او ما شئت فسمه لا يخلو اما عين حقيقه الاجاب فيلزم من تفعل احدهما تفعل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركبا و هو ساين في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الالحده فهو محال و اما لا حقيقه بارزانه اصلا و هو الاظهر لان السلب لا يستدعي موضوعا فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتمرض له لان الكلام في موضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجه- السالبة- المحمول ويؤول إليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر ألاشارة إليه
منها التعبير بـ«الفرس» ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص ٤٤، س ٦) : «بما هي الشيء» هو غير ما يصق عليه انه ليس هو»
ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بأشأن فماوجه قوله
«فما به الشيء...» قلت: لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود
سيأتيما نحن فيه لزما ذكره (قدس سره) البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا
اختلاف شحصى بينهما اعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر وفيما نحن بصدد
اعنى وجود الصرف المطلوب عنه موجود بما هو موجود هذا الزم لا أنه اذا سلب عنه
شيء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لا أن حقيقة الشيء و سرفه جامعة و واجبة
لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداق الشيء من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك -
الشيء هذا خلف فاذا سلب المتيقن سلب المطلق اذا المتيقن غير متفك عن المطلق والمشوب
عن الصرف فيلزم كون شيء واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب
في كتابه المسمى بأسرار الايات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس
المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء فان المضاف اليه معناه خارج
عن معنى المضاف والا مضافة فالتمحيص به التحصيل بأمر خارج والتخصيص بالامر -
الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (أ) بعينه معنى سلب
(ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال» .
ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء -
الوجود ؟

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي
يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .
ان قلت : صفاته تعالى تصدى عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوه تعالى من
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقاً لسلوه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انزاعها من شئ واحد و اذا
كان بينها تعاند فلا ، كالمثلية والمعلولية والتحريك والتحرك و ما نحس به من هذا
القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص ٤٨، ٤٩) : «فهو تمام كل شئ» . وتكماله »

وآيته الكبرى في ذلك الا انسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذى هو
اشرف الانواع هو كل الانواع لا يشده عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والموالات
والملك العمان والعلام باعتبار عقلية العمل والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان
الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغادية
والنامية والمولدة والمسورة و حوائدها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات
المنوطة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والا انسان الكامل جامع
للكل غير فاقد لشيء لا مجرد اشتماله على امورج ومثال من الاشياء كالروح البحارى
الذى فيه الشبيه بالملك فى الاعتواء وكونه مطية الحيوة والقوى المدركة والحركة
الرئيسة السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى
نظيرة الحركة الوضعية الفلكية و كالكبد الذى كالبهر والا و ردة الى كالاتهار و
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على
ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعر افلاك و فلكيات
وعناصر وعصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحات

التحاص عن العوائق المطابقة للتحايق والمعوقات كالنار مثلاً مرة في حبه المشترك و مرة في حياله و مرة في عقله التفسيلي و مرة في عقله البسيط الاحالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للتبصير على مساعف الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقيباً مضاهياً للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار عليها من هذه النار لان المادة لا يمكن ان يحمل النار الا زلزلة الابدنية اللامكانية اللارمانية و بالجملة - المجردة والا - ان يحلها و هذا بسلامة وجودها بتطيرها التي هي الصفراء كمنظائر العناصر الاخرى و فس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب الاربع و ان كانت في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكتلة جسم و لهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع ينحو اعلى وبصدق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانهما عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبعياً ؟ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى اعلى مقام ظهوره في المظاهر هي كل بحسبه انزل من السماء ماء فاستأوى اودية بقدرها^١ قاله تعالى في سورة النور

قوله (س٤٨، س٤٩) : «فالمطلوب منه ليس الا نظورات الاشياء....»

كانه قبل و اذ لا حجب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١- قوله والانسان الجامع لكل ان ما ذكره (فقد) انما نستقيم على طريقه الحكماء واما على طريقه اهل الله لما كان مرتبة بديهة الانسان مقام ابعاده مع الاسم العظيم بل يكون توجه عين فيض العنسي و نه بعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور السموات و ينجلي في الافاق والانس والانسان المربوبة المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء تتعاقبها تحمل في الالهة و اعلى مشاعر الانسان العمل السبر في ديار المرسلات و بناء على ما ذكرناه ان ديار المرسلات و ما فيها انما حملت من تجليات الانسان الكامل

بأن ما قلنا بأنه لا سلب فيه أردنا سلب وجودهما وجود وسلب فعلية بسا هي فعلية وأما صفاته السلبية فمرجها سلب السلب فإذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجودا الجوهر أو قيامه بالذات فإله الموجود العقبى والفيثوم العن بل حده ونقصه وحاجته بل إذا قلت ليس بمرض ما سلبت وجوده بل حده ونقصه وحاجته وكلها عدم فيرجع إلى عدم العدم وكذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٨، ح ٤) : «والله الاشارة بقوله تعالى ...»

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم^١ اينما كنتم» وإن كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة وما نحن بصدده هو الكثرة في الوحدة إلا أن الأولى من فروع اثباتية لأنه إذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطقيا في وجوده وكان وجوده لفـ الموجودات و هي نشره و رتقا و هي فقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المنجلية في هذه الكثرات بلا نجان عن مقامه الشامخ^٢ إلى فإيراد الآيات الظاهرة في أحد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة إلى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : «فهو رابع الثلاثة»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة . لا ثلاثها والا لكان الوجود جزءا لهايته لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهيته بعد تمامية تلك الماهية ولو كان وجود الثلاثة . ثالث الثلاثة كانت الماهية . الفايده لذلك الوجود اثنين هذا خلف وإذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه منبج آخر و ماهية الثلاثة . منبج آخر فهو يائي عن العدم و هي لا نائي عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة إلى الماهيات المتباينة . الغير المتشابهة المعدبة .

لذا عرفت هذا فاعرف ذاتي^١ فانه حقيقة الوجود التي هو حيثية طرد العدم وانه سنج آخر هو الوجود الذاتي والماهيات سنج آخر هو الامكان الذاتي وايضا هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كريد و عمرو و بكر لوم من انواع متخالفة كريد و مركب و ملبس .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : « فان هذه المعبية... »

بل لا معبئية ان اريد معبئية الفارق لكن المعبئية ثابتة ان اريد بها القضيومية او اريد معبئية المتحصل المتحصل بتحصيل ذلك المتحصل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : « هي ان الوجود الواجب الحق و كل ما سواه باطل » .

لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مر^٢ اورد ذلك الاشراق بهذا المراد بالوجه حقيقة الوجود التي هي حيثية الارباء عن العدم والبطلان و هي عين الحقيقة و سنج واحد و نور فاردي والمراد بمسواء الماهيات التي هي حيثية دواتها البطلان و عدم الارباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصي على توافق قوانين ملكة الاسلام و هو انه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتي للوجودات الى الواجب الذاتي و انها ذاتا و صفة و فعلا فقراء اليه « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني »

قوله (ص ٤٩، س ٩) : « يجب ان يكون ذاته ... »

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اي المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا في اللغة والعرف بمعناها المصدرى .

١- في النسخ الموجودة عندما : في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ..

٢- س ٢٥ ي ١٦ - س ٤٧ ي ٤٠

قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فإذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلوم و وجود المعلوم مقوم بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوياً ووجودين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهية الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقويم هاهنا بحسب المفهوم وشيئية الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئية ماهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود المعلوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصة - المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فيكشف ان المسمى بالمعلوم»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقويم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجمول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصى .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحسنة والباقى شؤنه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو المصباح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غير هابيتها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفعل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشاره كلها مصاييح كان الكل شيئاً واحداً فاذا تجاوز الكثرة حدداً انعكس ضدها فكذا فى النور الحقيقى الذى ليس سعته وشموله بفرض فاض وحاصل البيان بحيث يتبين اكتسافه فى اية صورة من الاقيسة انه كلما تعدد تخلل الغير فيه و انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجمل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتحلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكده الوحدة و لذا سميها كثرة

ورثة .

قوله (ص ٥٩، س ٩) : «أى لنا احراً»

أى ما اجتمعنا أولاً^١ تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بأن العلية هي التماثل لا أنا كشنا
ولنا متصلين فيما قلنا فثبتنا ثانياً أولاً^٢ و لهذا نظائر شتى كالحديث الزماني الذي
يقوله المليثون في مجبوع العالم الطبيعي^٣ بواقفهم المصنف «فدس سره» أولاً^٤ و
آخرأ^٥ ولكن يتصرف في الحدوث ويعمله بمعنى التجدد الذاتي والسيلان الجوهرى لا
ان يرافهم أولاً فيه و يثبه ثانياً و كعشر هذا الجسم بعينه كما يفوله كثير من المليثين
برافهم أولاً^٦ و آخرأ^٧ ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالآخر وثة والونيوة ومخروطه
الهذبة ببيان مناط الشخص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص ٥٩، س ٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء^٨ و ساء دوى المتأهين ...»
الغائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود جميعاً و مع هذا يعد
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد الموام واما يقول بوحدة الوجود و
كثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عندئ ليس لها انواع و
لا افراد و لا مراتب و لا أجزأة عقلية و خارجية و لا فنام و لا عروض لها بالنسبة
الى الماهية بل واحدة بسيطة فائمه بذاتها انما الماهيات متسبات الى هذه الحضرة
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التآله وهو توحيد الخواص وعكسه
لم يقل به احد بل لا يصح^٩ ، واما يقول بوحدهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- أى بواقفهم في الحدوث و مسبوقة الحوادث بالحدوث والعدم الزماني ولكن لا على النحو الذى به يقول
المتكلم الغائل بالمتطاع القبح منه تعالى بعدد يات من القوة به و كذا يوافق المليثين في المعاد الحسابى
ولكن لا على النحو الذى يلعب اليه المتكلم .

٢- والمراد من معنى الاجلة هو العلامة المراسى في شرحه على الهالك النوربه للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع إلا وجود وموجود واحد تجدد بقيود اعتبارية يتراني منها كثرة وهبته و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصياً بل إخصيماً وليس كذلك بل التوحيد الإخصي ما سيحيى لكن يمكن إرجاعه اليه واما يقول توحدهما جسمياً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلا تته كما مرّ لا انواع نحنه ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متعاونة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و لهذا وحدة السوحد في عين كثرته فلان الوجود لما كان اسيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحده وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الإخصي .

قوله (ص ٥٩، س ١٠) : لان بناء على ان الصادر عن العاقل المعية

هذا هو العبد في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باسالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضا لا بد ان يكون امر حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امر حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجود والامكان والوحدة والكثرة والمليئة والمملوئية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باسولين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفي بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الثلوي بحسب ما علم الامر بحل هذه الطريقة الا يته الحق التي يقول بها المصنف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يصح في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه دثار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى العقر والخلق للمراتب التي دونه وقس المليئة والمملوئية وغيرهما والماهية شراب بحث واعتبار سرف

قوله (ص ٥١، ص ١٨) : « يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواحد داخلة » .
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره
المصنف «فدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومى العلة والمعلول من المضاف لا
حقيقتها كما قلنا سابقا انا اسطعن ان نطلق لفظ التعلق والربط ونحوها الظاهر في
الامضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهرية فضلا عن العرضية فضلا عن -
الامضافة سيما وجود مبدا المبادئ فانه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الاول
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في -
الازل حيث لا وجود لشي ولا رسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق
نسبة واما الاشياء اللايزالية فحيثما تحقق في روابط محضه اليه و تعلقات صرفه به
لا بد بانداه اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الاخرى ككون العرض بذاته
مضافا الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالصة و كون الهوى في ذاتها قابلة ونحو
ذلك انه فرق بين ما الامضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيتها
وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الاول و لعل قوله «فدس سره» فيما بعد
و اذا علمت ان كون هويته عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، ص ٢) : « فاعلم ان المضاف وغيره من ميات الاجناس ... »
ان قلت : هذا بظااهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة
عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون عظم بذاته والعلّة من اقسام المضاف ؟
قلت : جواب المصنف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عليه تعالى من الاضافة
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهوري و عند العرفاء -
المحققين الحليّة هي التشان .

فوله (ص ٥٢، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »
يعني ان البرهان يضطررك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غير
اذ لا ماهيّة له محفوظة في المومنين و هو نسخ وراء نسخ المفاهيم الا انها آلات -
للحفاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكنه لوجود الماهيّة المشتركة
لها و هي تحصل بما هيائها في الذهن و ايضا هو يعرف بوجه و يدرك بعين مستفاد منه
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بما هي عضولنا « توحيد اياه توحيد » و نعمت من رتبته لاحد »
هو (ص ٥٢، س ١٦) : « في بوار حكمة بعضها عرشة و بعضها مشرقية »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المهيّنة على اصوله و بالمشرقية ما هي
من الاصول المقرره عند الموم و في عليه المصدرات بلغة العرش او الشرق غالباً لولا
تحريف من النسخ في الصوّات و البراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّي
الذي هو ايضا احد معاني العرش او البراد به علم الله التفصيلي الذي هو ايضا احد
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » .

فوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكك لعره في ذاته تعالى فأنتر »
ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان اتصاليّاً و انهم مصرحون بان علمه
فعلي و انه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله في اللازم حتى يتفرّع عليه التقييم الى -
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العملية التي لنفوسنا فانها عوارضها و العارض ايضا منقسم

إلى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان
عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية
النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي
ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن
حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقي ان يكون عوارض خارجية مع انها
علومها الحسولية الا "رسمية" والحل في كلا الساقين انها عوارض خارجية لان
عوارض الموجود التي تعرضه بمذخلة الوجود الخارجي خارجية و هيئات الموجود
العيني المجرد عينية كهيئات الموجود العيني المادي كالماء ولا يصادم الذهنية
بالاصافة والخارجية بالذات فالصور التي في تفوسنا في دواتها خارجية و ذهنيها
انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان
لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي و كشي له بالقياس الى وجوده المادي
الخارجي الطبيعي واما بالقياس الى انفسهما و انهما اليقيا في الهواء والقرطاس مثلا
فهما موجودان عيانا والنسبة تحصل للشي باعتبار غيره و ما للشي باعتبار ذاته مقدم
بالذات على ما له باعتبار غيره ولو نسبوا الصور للرسمية في ذاته تعالى ذهنية ارادوا
انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و
متشابهة بالا عدم لنية الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من مساوغة العلمية لا
انها ذهنية في مقابل الخارجية اي لا يترتب عليها الآثار فانها في باب ترتب الآثار
اتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و اما -
الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهي وان لم يكن وجودها للمادة
ولا انها متشابهة بالا عدم الا ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدء ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يضلوا بكونها بوجودها العينية علما و معلوما بالذات للواجب تعالى كالاشرافيين لا استحالة تصويره تعالى في عقل او ذهن وايضا لو جاز حصوله في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لان عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى في ذهن حتى تعرضه هي ولاحالة منتظرة للعروض قطعا والمعارض الذهنية ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «ولس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وابضا لو كانت هذه لوازم الماهية لكان اعتبارية كما ذكرنا في عوارض النفس والنالي باطل لا شها اتم تأصلا من اولات الصور اعني المعلومات العينية لا شها علها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالي بمعنى ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بد ان يكون عين الذات ويكون الذات مصداقه اد «كمال الاخلاص في الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» وهذا كما ان ذل العقل والنفس الناطقة مصداق علمها بذاتها و اما الاضافية المحضة والسلبية فلا اد حبيبة الوجود لا يكون مصداقا ذاتيا للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الاتزاع نعتا

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الاشهاد بين الاعمال المتجددي»

وهو ان يستفيد الشيء كمالا من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فائصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اد لم تستفدها من غيرها بل يكنى نفس الملزوم في رتب الارام عليه و نشأ منه ولو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فعادته النار في قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية النارية مجردة عن مادتها لكانت حاررة والا ربعة لو نجردت عن موضوعها لكانت زوجا فالصور المرتسة في ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان او قايلا كان قبول الذات اياها بمعنى الا نصاب لا الا نفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العلمية اتفعال لأن علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والانتصاف عين الانبعاث فقيه فيه و عنه واحد .

قوله (س٥٤، س٦) : «ليس مصفاً بها ولا مستكماً بها ولا منفلاً عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالانصاف ان تبث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائية مع الذات ولا يكون من صقع الذات موحدة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انها اشد انصالاً به من انصال العقول التي هي عند المصنف «ففس سر» من صقع الربوبية او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع اثاره بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالانصاف ان تبث عنها ان لا تبث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان الانصاف بها بالنسبة الى السبب الغريب اعني الصور والانفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعني مفيد الصور وهذا كما في علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الاتفعالي فان العقل الفعّال يفيد هذه الصور عندهم فالصور مكتملها الغريب والعقل الفعّال مكتملها البعيد .

قوله (س٥٤، س٧) : «بل هي من النواحي»

يعني انها بعد تمامية الذات ولبس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تبث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالان الصوادر وقليانها فان معطى الشيء ليس فاقد له فكما ان كماله ببده الصفات الانشائية لا بانفسها كذلك هنا كما له ببده هذه الصور لا بذواتها و ببده هذه نحو اعلاها وانها و ابسطها الاذى هو عين ذاته و لئذا قالوا علمه الكمالى علمه الاجمالى بما عدى ذاته المنطوى في علمه التفصيلي لذاته بذاته .

قوله (ص ٥٤، سره) : «كنشوا لاعداد...»

وكالصور العقلية من الـ"رمة والـ"قسام بتساوين والزوجية- و زوج الزوجية- القائمة بمقلك بترتيب و نظام صبي و مسبي الـ" اثنا مرتبة ترتيباً زمانياً نعاقيباً والصور العقلية الالهية مرتبة- ترتيباً جمعياً لا نعاقيباً سرمدياً ولا دهرتياً فضلاً عن كونه زمانياً .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «و عن الرابع والخامس بالله تبيين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بالنساق في الشأ العقلية فصوره المعلوم الـ"ول القائمة به تعالى هو المعلوم الـ"ول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الـ"زلى الذى هو حق نفس الامر لكل شئ وما هي عليه من اى شئ فالجواب ان المعلوم الـ"ول الذى دل البرهان على انه مبين ذاته ماهية الوجود بوجوده - الجبروني الخاص به لا ماهية الوجود بالوجود العلمى- السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتبة امور سوى ذاته سوائيه- كسوائيه افعال وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا نرى ان المصنف (فدس سره) يقول فى العفول و هي من الـ"فعال انها من صنع الربوبية و انها باقية ببقاء الله لا بانفائه موجودة بوجوده لا بابجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فابجاد المعلوم الـ"ول بتوسط سورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق- اللازم بلا شبهة تمثريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فملك و يبانك ولكن - البناء سورته فى تفلك لتوجده هي الخارج لا بيانك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : «للملئ الاول لزم ان يكون موجودات»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تتألف الصور على ان المعلوم معلوم بالملم والملم معلوم بنفس ذاته و ايضا كما مر لا بد في كون الشيء جوهرًا او عرضًا من سوائية اريد بما فيها فانها واجبة بوجود الله لا بايجابه باقيه ببقاءه لا بابقائه .

قوله (ص ٥٥ ، س ٣) : «لذلكها»

وايضًا لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويلزم او تسلسل وكذا العلم بالمتعلقات اذ العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المتلان فالعلم بها حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لفء القوى ومنها والقوى نشرها و شرحها و تمشيقها عشفاً جبلياً تابعا لتمشيقها القطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و ليس جميع فاعلية النفس كما علمتها للكتابة بل لها آفة فاعلية الحق بالتجلى و بالعناية وبإثرائها ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مرآتها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي المستند من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان يسلب عنها العلم اذ هي الخاص لا يستلزم تقي العام وهذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصورة العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلا محالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الانراض والصورة التابعة فيكون عرضاً خارجياً لير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، ص ٧) : «وختمها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لافهام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثاني اما ان يلازم فعله بلبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقرس والاول اما ان لا يكون فعله بإرادته بل بفعل بكرة منه فهو الفاعل بالجبر اويكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لاغير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فاما ان يقرن علمه بالداعي الزايد فهو الفاعل بالفصد اولا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم بلا روكه و تصديق بغايته زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالنهاية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته فعله بذاته على وجه استيع علمه بفعله استتباعا غير متأخر في الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال في وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الاعم و قد اشترت الى وجه الضبط هذا في المنظومة المسماة بـ «سر الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ» .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الاخص اى بالقصد بلا داع عند الاشارة القائلين بالارادة الجزافية و بالقصد مع الداعي عند المعترلة .

قوله : «قال في المير العاشر منه» المير بفتح الميمين من حاشيتي الياء المشناة من تحت المنقبة من المزمة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الامور او من

الامر بكسر الهزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا باليسير انه ان كان من المؤامرة فلائها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الاشارة الى العلامة فلائها معالم الحق و مناهج الصديق وان كان من الاشارة بالكسر الى الرياسة فلائها معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقّة وان كان من الامرء بالتحريك فلائها يوجب نساء وجود النفس و زيادة ثمره شجرة وجودها و ان كان من الامرء بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلائها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الا و امر فلائها لا شتمها لها على البراهين بأمر النفس بالأذعان والايثار .

قوله (ص ٥٥، ص ١٤) : «فانه لا يعمل اولا في نفسه ولا يحتجى» .

الاول ان تبحث هي عن نفسه فيكون علما فعليا والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علما انفعاليا استفاديا من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الاول كما بنى كلامه هذا وقوله : «لا انه لم يكن شيء» . وقوله : «لان ذاته مثال كل شيء» لف و نشر معشوش والمراد بكون ذاته مثال كل شيء ان فيه المحال الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات يصدق واحد بسيط وقوله : «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان هو جامع الوجود العيني اتمام من الشيء و شيئية الشيء بتمامه لا ينقصه لا يحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «ودلك انه هو الذي ابدع الروثة» استدلل على تفي الصور بوجهين :

احدهما ان الروبة مملولة - وصمة - مخلوقاته و هو منزّه عن الانتماء بالمخلوق و صفاته وايضا الروبة يقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يفي شيء منها يكون في صفاته الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف وكيف ولا كيف له وابن الابن فلا ابن له» والاخر النسب .

قوله : اد ربنا لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربنا ينطق العلاقة للمناجاة مع المعلوم كما في المناجاة و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بتفهيم الطبيعة الاضاهية ...»

و ايضا هذا يعكس مع اهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجود لا شيء ايضا يعكس فان جميع الوجود يشمل ان يعلم ان المعلول من ائمة خصوصية و ائمة علمه فاضله و لان العلم ايضا هو الوجه الاعلى الائم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بَلَّغَ الْمُرَادَ بِهِ الْعِلْمَ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي هِيَ بِهَا عِلْفٌ»

و هذه الجهة هي الخصوصية التي لا يحد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المحتثة في النار للحرارة والصورة النوعية السردة في الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجيبين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عين و فهنا حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طرفة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول و منطوقها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستزام

قولہ : «وہو علم ضعیف» لانہ علم حصولی ومن ہذا القبیل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطیب بالمنذرات .

قوله (ص ٥٢، س ٢٥) : «جهة امكالية»

هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم الناهية واما استعدادي فيستلزم المادة
سواء عند من يقول بوقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولو جعل
الامكان صفة للمفعول كما ظن كان صفة للموجب فعل الموجب كالا حراق من النار
ايضا مقدورا على اذ القدرة صفة الفاعل فكيف يصر بصفة للمفعول والمعروف لا
بما هو المعروف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى فى المراتب المتأخرة من ظهور كالعلم والمشيئة كما قال تعالى : «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وما تشاؤون الا ان يشاء الله» وكذا البدء الذى لا ولياته وانبيائه والاسف والمرض والتردد ونحوها او نقول حقيقة البدء والتردد زوال علم وحصول علم وكذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم ووقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه وهذه الوجودات علوم تتكون وتتغير فى صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعالى كصفائف انهارنا بالنسبة اليها والقوى الفعلية كلال مفارقاتها ومقارناتها قدرته الفعلية واما لا تستلزم التكثر والتغير لا لها بما هى مضافة اليه تعالى اذلية كما قالوا الاثماء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٧٤، س ١٠) : «بل هو عبارة عن إنشاء كلمات ثمانية.....»

كان علي المصنف (فلس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمحوا الوجود .
المنبسط : كلمة كن . و عُبِّرَ على عليه السلام من نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يفرغ ولا ببدء بسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود بحضر به وجود آخر عند النفس وما ساءما للجمهور كلاماً هذا حقيقة الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة النفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضع لئلا نواضعوا على الحركات والكيفيات الاخر سوى المسوعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضع لامن الامور الطبيعية .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب السكون والسر المصون و كل مرتبة معه له دلالة ذاتية بالطبع والقطرة لا بالمواضع البشرية بل بالوصح الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (فلس سره) بالكلمات الثمانية الصقول المفارقات والانوار الفاخرات هي سلسلة البدايات والابواب المحكمات و اختر مشابهاً للمعول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات العليا الصاعداً والمراد بكسوة الاعلاط والعبارة الاجساد الدوائر و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حادثة انسلخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصاة : «كررت اياك تعبد حتى سمعته من قائلها» والنشابة اما باعتبار

١- و هو الصديق عليه السلام حيث قال ما زلت اقرها حين سمعها من فمها . قال الشيخ العارف صاحب

الحركة الجوهرية في الأكسدة - وجنبه التعلق انوابه متشابهها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بها كسرها كه صورت واه زد فصد صورت كرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مدار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن باعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتحاذية فرقان وانقلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (فدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاسل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٢٧ ص ١٤) : «وهنا حسبنا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير و كتابه التنسي بينا ان الغيب مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوحه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلي نظر .

قوله : «وما كتب تلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

المعارف و كان لسانه عليه السلام في هذا المقام كشجرة نضور . مصطلحات العرفاء ملائمة الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل معاني الغيب حسنكي طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف من ٦١٥٤٤٢ في مطبع الاخبار الواردة عن المنشأ و ساداتا في مقام سان القبلة و جهةها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فى عالم المعنى ما كنت مختلطاً بالصورة واليمين عالم العقل مما كان لك هناك تخطيط
ونصاوير اذ لا رتاب الغالون بتذكر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطحك بالنصوير
الجسدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٣) : «بل هو آيات يستل»

لفظ الآيات والصدور وان ناسب الكتاب ايضاً الا ان الوصف بالبيئات و لفظ -
العلم بالايان الكلام اذ ذلك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين
قان ذوات الاسباب لا تعرف الا بسبابها وهناك لا فن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفرد بين عيسى و آدم

اى فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادة كآدم خلقه من تراب والكلام
منشأ لا من شىء كعيسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرئة ولذا كانت قبله
المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبله المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ فضنا
الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبله بين المشرق والمغرب لا
شرقية ولا غربية ٢ .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «قولي نشأت الانسان الشرى»

اى نشأته البشرية الاولى فى الصعود آدمية و نشأته الروحانية الاخيرة فيه
عبودية ففى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى السماء و آدم فى الارض «انى
جاءل فى الارض خليفة» ٣ .

١- س ١٢، ص ١٨٥

٢- قد وجدت روايات من طرق الخاصة والعامة قريب

٣- سورة يه ١٠ آيه ١٢٠ .

القبله وتروم الوجه اليها فى الصلوة «بين المشرق»

قوله (سورة، ص ١٢) : «ان الاعتقاد في الغصبل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «بارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض القدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الـ"ماء الحسنی"، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا واحدا» و بمقتضى السخية له وحدة طليئة كما ان لذاته تعالى وحدة حقيقة حقيقية؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهر اكانت او اعراضا، فاذا نفيد عن الاطلاق و صار مضافا الى الماهيات والا عيان صار الماهيات ايضا موجودة؛ لكن لم يلب عنه حكمه و اثره بنفسه.

وللماهيات ايضا الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهية فلهذا الوجود وجهان وجه بلى الرب و وجه بلى المعية وكذلك لاثره؛ اذ كل ممكن روج تركيبي. ومن المقررات ان الكلي الطبيعي موجود و ان كان بالمعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كوساطة الفصل لتحصل اجنسي سيما في البسائط الخارجية. والمراد بالكلي الطبيعي الماهية الميظلمة التسميم؛ والسطحة للسخلولة والمجردة، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله و ظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضا موجودات فكما ان الساء وجودا ولا لارض وجودا؛ كذلك للسكتف وجود لكن من الممراب ايضا ان نسبة الشيء الى العاعل بالوجوب والى القابل بالا مكان فالآثر، اثره من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود وجود الاسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضا وانه انتظم ان للماهيات ايضا وجودا فلا يهل

شيء من الحائنين لكن الاثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بما هو مفيد مستندا الى الله كما يغوله الاشعري سواء كان الفعل حيرا و شرعا لانه بما هو محدود ناقص، والله تعالى اجل من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكاة فانقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا فولا بالتثوية لان الثنوي يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و ما لها انتفاء عليه الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كاتركيب من المبهم والسمن والجنس والمسل في البسط ، و هذا معنى « الامر بين الامرين » المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه نسخيرا سرفا و نسخير بعث في عين كونه اختيارا محضاً و لذا حين سئل بعض الثمنا « عليهم السلام » : هل يكون مؤلف من الجبر والتعويض. قال عليه السلام: « نعم منزلة بين المنزلتين » اوسع مما بين السماء والارض و سبب الاوسعية: ان ما بين السماء والارض ليس سمياء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه^١.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

١- من طريق الكافي عن صالح بن سهل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال: السئل عن الجبر والقدر. قال الجبر والقدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم. « ايطاعات سيد محقق داماد بحث جبر و تعويض حاشية لبحث ١٢١٢ هـ في ٩٨١٧٩٦ ق » في الكافي : عن ابي عبد الله « لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم » مراد جبر و ابي عبد الله حين سئل : هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض « عن ابي عبد الله ايضا (حين سئل عليه السلام عن المنزلتين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض » ان شئت فسمي هذا المذهب والافعال الواردة فيه فملك بالمرآحة الى شرح اصول سنخا الكلبى شارحه العلامة صدر المعقنين وهو ارد « مفرد بين العامة والخاصة في تحقيق المعابد الاسلامية ».

٢- ان للوجود مراتب و لكن مرتبة فاعل و المبدأ والاستعداد مهدى للامر بين الامرين .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستلزم إرادتين متباينتين أحدهما جارية والأخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير أو الفهر كما في الكتاب الإلهي «كل» مستخرات بامرء و هو القاهر فوق عباده^١ .

قوله (ص ٥٩، س ١٢) :

واتلوجيباً قوله تعالى: قاتلوهم^٢ يعضبهم الله بأيديكم» واتلوا أيضاً قوله: «أنذ الله قبل التوبة»^٣ عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد استدلناخذ إلى نفسه و أنت ترى أن الفقهاء يأخذونها فأخذ الحق في عين أخذ الخلق فما لطف إشاراته وما أدق تفويحاته. قوله: «أن مقتضى التوحيد الحامى حمل مشابهات الكلام على ظاهر معناه...» إلى قوله: «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهومهما و متبادراً أما الأول فبان يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يسط و يقبض و يطش سواء كان قدرة مجردة أو مجرد علم فعلى أو جارية أو حمة والعرش ما يعلو عليه الموجود العالى المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط أو جسمانياً وفي الأمور الأخروية الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء كان محسوساً أو متخيلاً أو معقولاً و إذا كان محسوساً بأي شكل وإتة هيته كان فيشمل ذلك الكفتم والقبان والسطر والمنطق والنعو والعروس والعقل وجميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينقش به الشيء مطلقاً فيشمل القلم الأعلى الذى هو العقل الكسلى والعقل

١- سورة ١٩، آية ١٢

٢- سورة ١٦، آية ١٢

٣- سورة ١٩، آية ١٠٥

الفعال الذی ینتقش به النفوس الباطنة والخیال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غیره او اللوح لما ینتقش فيه وهكذا فی البوافی والواضع هو الله تعالى واما عبر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشول المصادیق المحسوسة و تأثیر الکلی والحصة بالاعتبار فالتوصیف من باب قولهم: «ماصح» على الترد صحن على الطبيعة» و اما الثاني فبتم بوجود اصل محفوظ فی جميع مصادیق مفهوم اللفظ وقد قرر فی مباحث التشکیک ان فی الحقیقة البسیطة المشککة ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک، فذلک الاصل المحفوظ والنسخ البانی هو باراء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد فی التجرد والتجسم لما تقر من اسالة الوجود و جوارب الاشداد فی الحوهر فلا الحقیقة خارجه عن المعنى الحقیقی ولا الرقیقة ولا رفیفة الرقیقة ولا اللفظ محصور باحدهما حتی یكون الاخرى مجازاً، والاصل المحفوظ لیس جسم ولا جسمانياً حتی یلزم الجسم والتشبيه وکل الحقائق [متأسیة] فی هذا المعنى بالوجود .



قوله (ص ۵۵، ص ۳) : «ولم یخلطوا علم الکتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «انقوا الله^۱ یعلمکم الله» وان المعصوم علیه السلام قال كما فی اصول الکافی: «اعرفوا الله بالله^۲ والرسول بالرسالة» و عن امیر المومنین (قدس سره) : «اخذتم علمکم مبتأ عن مبدء اخذنا علماً عن الحی الذي لا یموت» .

قوله (ص ۵۵، ص ۵) : «لا تکفیکون بعضهما...»

ای مع ان اجزاء المتصل القار و غیر القار متشابهة فی الحد والاسم و مشابهة

۱- سورة ۲، آية ۲۸۲ انقوا الله و یعلمکم الله...

۲- باب العجة من کتاب الوافی للعارف القریص «القدس» وشرح اصول الکافی لولایة صدر الکلمات (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مفردة بالتشكيك بحسب الأوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٢) : «ولا يتصور غير» لصعب هذا الوجود.....»

يعنى ان المبحث فى كل بحسبه فى القارات معية المعين بحوال اجتماع و نى ..

السيالات بحوال التعاقب تحفيظا لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يتدح فيها .

قوله (ص ٦١، س ٣) : «ليس فيه حدودى.....»

لهم ان يشهد الجدوى فيه بان الاضافة امر على فالاجزاء مالم يتمسرها العقل

متقدمة و متأخرة ليست مضافة حتى يطلب المعبة و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها

المعية و ايضا لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالسعيه العقلية لها فى نفس

الامر لانها فيه هما فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فصالح كونه فساد آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان

يقال الزمان ايضا كذلك بل لأن الوجود ههنا من كل الوحدات فضلا عن وحدة

ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجراء

عقلية ولا خارجية ولا مقدارية وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك

«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضا بالوجود ..

الحقيقى الذى وجود الزمان بوحده الانصالية التى لا بداية زمانيه و لا نهاية له فان

من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم

اما قوله : «نحليه فى اسائه» فهو ان هذه الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العلم

التقدير المريد السبح البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الجوه مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فببانه ان لكل موجود سواء جهة نورانية و جهة ظلمانية و الجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولوا فثم وجه الله» .

قوله (ص ٦١، ص ١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مصافا الى الباهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافا الى الحق لكن لا مرز محصل يتميز به عن ساير الافسام لان التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي مضافا الى الحق هو التقدم بالحق فان ابناء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرها لان العلية والمعلوليه في الوجودات بالذات و اما شئيه الباهية والتقدم والتأخر فيها بالمرض اللهم الا ان يقال تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث ان الوجود ذو كثره فوريه اي: دورات متفاضله تقدم بالحققة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الباهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوها

والحق في بيان التقدم بالحققة ما في بعض كتبه: «انه اذا انصف شئان بشي و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحاله متعلقه كان الاول متقدماً

بالحقيقة على الآخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الباهية الذي قال بها ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الحاس بحال نفسه و للباهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها.

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «وس احوالها الهووية والتجاسس....»

جعل التجاسس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على الشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايح والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الحاسي فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع الاسماء الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «كالتبرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيى في اول الاشراف الثاني لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كدوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافاً واما مثلاً و اما متقابلان .

قوله (ص ٦٢، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض صو الواحد الحقيقي اوله فهو الواحد الغير الحقيقي، و بعبارة اخرى اما يكون الواحد

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي واما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كريد و عمرو واحد غير حقيقي لأن الواحد وصف لثوعمها وهما متعلقان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالإنسان والفرس واحد غير حقيقي لأنهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي وهكذا في التشابه والنسابة ونحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقّة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير ومعنى او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي اما نوعي، حبل» .

قوله (ص ٦٢، س ٨) : «ويظهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقة فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرها بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصيه في اقسام الاتحاد الا في الهوويه و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف واغوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و بذكره هناك فاعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٢، س ٩) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص ٦٣، س ٩) : «لأن التناقض من السبب المنكر كذا.....»

يعنى ان عبرتنا بتقابل السبب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل^١ عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق التقيض على الموجبة أيضاً وتقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعاً للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع - السبب سلب السلب والموجبة سفاها ليس السلب بل مصداق له وبعضهم تصرفوا فى مفهوم التقيض وقالوا رفع كل شيء تقيضه فيجوز كون بعض القابض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم تقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين.....»

فلم يمتروا قيد غاية الخلاف فبين اليباض والصفراء تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالصبي» اى عصى العزب مثل السكن فى الجنس فلا تكرار مع ما بعده فهو ناظر الى قوله او هى بنى مؤنثاته وكذا قوله والتقاء اللحية للمرأة المستحيل فى سببها الممكن لنوعها الانسانى ناظر الى ان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة...»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو المعامل من الطرفين..

قوله (ص ٦٥، س ٣) : «سلماتها»

ارخاء للعنان فانه ان كان موجودا فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيبرح
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر
الموضوع بجنبه لا وجود له عليه ولو كان مجموع فسين فسا عليه لم ينضب
التقسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى الشكك .
الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك مقتضاه
البرهان والدوق والبيان وهي الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الي آخره) اي لست اعني بالوحدة في
قولي الكثير واحد كما انه موجودا للوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قوله (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود...»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بوجود لانه
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بوجوده هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية
عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل
الذي كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة ما يصيب بان الكثير بما هو كثير واحد
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات .

قوله (ص ٦٥، س ١٧) : «والعجب من الشيخ»

حيث استدلل على معايرة الوحدة ثم قال فعم يعرض لذلك الكثير وحده و خصوصية .

قوله (ص ٦٥، س ١٨) : «عين متصلة»

فإن الاتصال الوجداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و إذا صار مفصولاً صار هو عينين .

قوله (ص ٦٦، س ١) : «جوهر عند»

أذ لو كان عرضاً كان أما اتصالاً إضافياً و هو نسبه و أما اتصال الجسم التعليمي فمعرضه أما الجوهر الفرد فهو فاحش وأما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصل به .

قوله : أفادة الواحد الحقيقي بتكرار العدد (إلى آخره) وكما أنه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مقنيها مثلاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

فهورتو بمنس و جود من الزكوة *فلمست تظهر لولاي ولم اكن لولاك*

قوله (ص ٦٦، س ١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدئية الى العقول والمختصرية الى الافلاك والملكوية الى العناصر والرازقية الى البرزوقين والمالكية الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصية الى الاثنين والثلاثية الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسية والمادية و غيرها من ها يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاسافه لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

في الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص ٦٦، س ١٤) ١ «ومى اللطائف ان العدد...»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التي من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاء الا الواحد والاثان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد وهكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو مى غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً وثالثاً بالما ما بلغ و ظهور الشيء ليس مكثرة له فاذا ظهر زيد في البيت مرة بعد اولى و كره غيب اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعياً وهذا الواحد لا يشرط صار باللعناغات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هي مشروحة في علم الحساب و علم الاعداد وغيرها والماهيات الاخر ليس كذلك مثلاً الجسم المائى مادة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصير الجسم جسماً بتكرار المادة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرار النفس مثلاً فمفهوم الواحد هي مناهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام : «بالحى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية ايتها التوحديات التي هي راسدة الاعداد و علة قوامها و عانها و مفيتها .

قوله (ص ٦٧، س ١٤) :

«على ان المصلين» اى مع ان المصلين .

قوله (ص ٦٧، س ١٦) : «ولعدم استقلالهما في الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليس ماهية تامة انما الماهية التامة هي النوع

فالتعاقب على الموضوع والتحول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : « اذ العلة هناك امر » واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة » .
يعنى ان عدم فى الوحلة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطية متصلة و منفصلة و غير ذلك بتبعية الوجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصيه فكذلك عدمها والتحولات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط باقراده عن الآخر فى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلة هى الفدر المشترك بين العدميات ولا منبر فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لغته مؤنثه فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ملك بالعدم .

قوله (ص ٦٨، س ١٧) : « وكما ان العلة الغالية... »

هى ما يكون تصويره باعتبار للمفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الدايمة ما يترتب على الافعال و من هنا قال الشاعر لا شاعرة ليس لاعمال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٣٠) : « انما هلوا افعالهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم »

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

« نخست اين جنبش از روز اول خواست »

فالكل مأس فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته الودود و كيف لا والنعل مقدمة و وسيلة للفاعل لتبذل المطلوب الذي يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابعى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالمسد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (س٦٩، س٥) : «عصر»

«عصر» اى مادة لا علة مادية ان كان المستند له صورة نوعيه كالامهات لصور المواليد او المستند موضوع ان كان المستند له عرضاً و صورة شخصية كتقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (س٦٩، س٧) : «تكون واسطة و شريكاً»

والمباراة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم أكثر تداولاً و وجه الاولوية ان فicus الوجود يمر من المثل الفعل على الصورة و منها الى الهيولى ولا نغنى بالوساطة او الشراكة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعلية استقلالية للصورة على الاسطلاح الطبيعى فضلاً عن الانهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى الممدوم والهيولى بمد وجودها ايضا لا يقبل الوضع اذ الوضع بمد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (س٦٩، س٩) : «الفاعل لا تريد عندها على اربع....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجح اعتبارية الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صوريتها لها .

ان قلت : زيد العلل على اربع لا محالة بانضياض الشرط والاكلة والمعد ورفع المانع ولهذا ترفعهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المتعبد والثاني هو المانع والاول اما داخل في فوأم الشيء او خارج والداخل اما ما به الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي - الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً لما شرط فاعلية الفاعل او قابلية الفاعل فيكون من سقمها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتومات التأثير وكذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : «لا بد في تحديد الحوادث من وجود متوسط....»

فعلنة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلولية اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعه من الحركة - الوضعية - الفلكية - لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديمة والحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلية في الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة - الفلكية - ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكلية - ثم العقل الكلي «واقفه من ورائهم محيطاً» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كالملاقة او يوصف بالمتعلق ايضاً و ذلك لان المسموم والاملاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل في معاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سته و جبهته

كما يستعملون الخاص والمقيد ويريدون مسؤولية الوجود الخاص و محدوديه واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بشئ الذات لكونه وجودا والوجود عين التشخص لا التشخص بمعنى مخفوفية الطبيعة بالموارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تغالطه المصنفات والمشتخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا الشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيثية بل عليهما الا تسري ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعه النامية والحيثية والتدسية والكلية الالهية وقواها وجنودها بل معسرها ومطايهاها ومع ذلك منوعة الصديق على كثيرين بلى كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكوفها اندركانت بساطتها افهر .

قوله (س٧٠، س١٠٠) ، «وهو المصدر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدا» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا فكسر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقيقة عليية «المتر وبك كيف مدانظر» كما ان وحدة ميده الكل حقيقة حقيقية لم يتذ عن حيطه هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لوعبر عن المصادر الاول بالمفعل الاول لانه جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معنى الكمال غير

فأند له و كانه لف الوجودات و هي نشره ولهذا قالوا : «لما مؤثر في الوجود الا الله».

قوله (ص ٧٠، ١٥٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

الما حملة (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان

الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جملة هذا الما عرف مقابلاً للفعل و جعله اثر لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حصل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون -

الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود

مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف

حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات -

الخاصة عند هذا الما عرف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية لا غير ؟

قلت : اولاً قد ذكر المصنف (قدس سره) في موضع من السفر الاول ان الماهيات

عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشائع فقط فاستقام الحمل والبطابق حينئذ وثانياً

مراده ان الوجود المفيد بها هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة فانه هو الوجود

الخاص قيد الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجودات الصرفة انما الذي لا يكون فيه قيد حتى فيسد
الإطلاق هو الوجود الحق المطلق الذي لا يكون له عدد من مثله و الزيادة الوجودات ايضاً مطلق عنه من كانه
العيان الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجودات الالهي والخلق الوجودات و كلمة من الساري في الاشياء
الما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل من معناه الصرفة فهو مع ذلك مطلق من غير
الخلق فهو يفيد السريان بحيث على الوجودات الخاصة من الفعل والتعسف والملك وغيرها واعلم ان ههنا
تخليق ذكرناه في حواشينا على المشتمل طبع منهج ١٨٩ .

فبعد عن مشرب أهل الذوق والعرفان لأن الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب
نعم هذا يناسب المذهب المنسوب إلى ذوق الثالث .

والبيان الأقرب عندى لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق
سنمه والوجود الخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلك « كلمة
كن » و هذا يكون و ذلك اليجاد الحقيقى وهذا الوجود باليجاد و ليس مراده بالانتر
هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك فى ذلك قولهم
الانتر يشابه سفة مؤثره و بالحقيقة الانتر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما
ذكره المصنف (قدس سره) فى اول الكلام .

قوله (ص ٧٩ ، س ١) : « ولهذا يقال لها الاثر »

اراد بها العكوس اى الماهيات عكوس الافعال التى هى الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧٩ ، س ٨) : « تقدم الذاتى على نى الذاتى »

وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شئيه الماهية كنقدم شئيه ماهية الجنس
والنصل على ماهية النوع ^{فان} ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بتجوهر الشئ و
قوامه بحيث لو جاز نقر الماهيات منفك عن كافة الوجودات لكان بحاله ولا مدخل
للوجود والتجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون
الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن وجودها .

قوله (ص ٧٢ ، س ٢) : « واما الثانى فانيها كانت مجموعته »

فى نظم هذا البرهان بظايره نهأت اذ بناء نفي تعدد الجمل على نفي تعدد الماهية
برناء تعلق الجمل باى واحد منها او بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالتماسة اذا

طلوبت بأحكام الابل تقول: اني طير ولذا طلوبت بأحكام الطير تقول: اني ابل .
والجواب: ان بناء الاول على فعي تعدد الماهية بذاتها و بناء الثاني ليس على
تعدد بذاتها بل على تعدد حصولاتها في عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلاف المفروض.....»

اي اذا قلب الكل واحدا يقتضى الجعل الواحد و ان لم يغلب ولم يصر الكل
واحدا والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «لهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انفس بل ينبغي ان يقال موافقا لكلام السائل فهي من حيث -
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغضنا عنه ينبغي ان يقال متشخصة بدل موجودة .
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها متنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها
مرتبة تمسها التي خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففى
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصة ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها
متشخصة لان ذاتها مع الفاعل ^{علم النظر} عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان
التشخص عين الوجود فلو كانت - ^{منه} ففى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة
فكانت واجبة بالذات والا لكانت متشخصا وموجودتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٥) : «بيان الملازمة ان الوجود حذيفة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضا غير مجمولة لجريانه فى الماهية المتشعبة
الافراد كما لا يحصى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فمن حصول
ماهيته ريد مثلاً يجب حصول هـ و لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز

واحدة» .

قوله (ص ٧٤، س ٨) : «بل كون الشيء بمعنى معنى الوجود بعينه.....»
 أي الحاجة ذاتية للوجود والذاتي لا يعمل والتعلق عن الحاجة فكونه سبب
 الحاجة معناه أنها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : ألوجب ما يقتضى ذاته الوجود
 وهو عين الوجود وهذا أيضاً معنى قوله (قدس سره) في موضع آخر: سبب الحاجة
 هو الامكان بمعنى التعلق والتقر .

قوله (ص ٧٤، س ١١) : «الجوهر العلول ظل للجوهر العلة»
 الجوهر هنا بمعنى الذات أي ماهية العلول ظل لماهية العلة والتقدم والتأخر
 بالعلية إنما هنا في الماهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الراقى: إن التشكيك في
 الماهية فحيوانية الميل في أنها حيوانية أتم من جوانبه البعوضة والتحقيق إن
 تلك الحيوانية في وجودها أتم وهذه في وجودها غير تمام والتشكيك راجع إلى
 الوجود .



قوله (ص ٧٤، س ١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»
 لأن الوجود كون الشيء وتخص الشيء فنفس ما به يذوت الماهية وشار إليها
 إشارة عقلية هو وجودها لأن الوجود ليس أمراً يضم إلى الماهية فإذا كانت فيها به
 تذوتها وتجوهرها عينة ففي وجودها عينة هذا حلف فالماهية في تذوت ذاتها
 وتجوهرها مجعولة لتلا يلزم غنائها .

قوله (ص ٧٥، س ٨) : «لأن تسليم أن صدق حمل الموجودية.....»
 وإن كان بعد صدورها وذلك لأن قوام الماهية لا يستحق حمل الموجود ولا .

المعدوم ولا يصح شيئاً منهما فإن نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست إلا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصبر مصداق الموجود او الوجود ولو جعل جاعل وعمل عامل لنافع ذاتي كذلك نفس شيئية الماهية لا^١ بها و ان لم تكن معدومه لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ٩٦) : «لأننا نقول صدور الماهية.....»

يعني ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الوجودية ولا مع المعدومية و ان اضيف اليها شيء كاتساب او ارتباط او صدور او مباحثت فلسفه و هي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كاتساب اشراضي و صدور حقيقي و ايجاد حقيقي لا مصدر في الوجود الذي هو حيثية طردالعدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الانساب الى الملة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٩٥) : «وهو ليس شيئاً شيئاً منها.....»

بل هو زايد في الجميع عند الجبج وعرض المحقق تحقيق قولهم حمية الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال في موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازي في العرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وذهبهم الى الوجود العام البديهي فحق ان مرادهم بالوجود معنونه البحث البسيط المبسوط الذي لا قيام له صدوري ولا حلولي بشيء .

قوله (س٧٦، س١٩) : «الفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلّة الفاعلية هي الغاية اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» أي مادة الملك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعنا الحركة التشابهية المخصوصة فاستدل بها على جسمه الشخصي المحنوف بالموارض او على عرضه والعرض له مادة وصورة تبعية أي بتبعية موضوعه .

قوله (س٧٧، س١٠) : «وجدناها كاشهاشي واحدا...»

فلا تكثر في العلّة الفاعلية بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاصل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب اجتماعه للشرايط وعدمه وكذا في العلّة المادية و غيرها بسبل الاربع كاشهاشي واحد فان الصانع من حيث انه انفصل بالمادة وجعلها محل صنعه ومجلاه ومظهره فكانه هي ومن حيث ان المادة ^{تصليبت} بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من سمعه والصورة ايضاً شيء متدرّج في الوجود كما قال (فلس سره) «ثم لكل فجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكمال والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشيء بالفعل ، سورة هي غابة كمال (فلس سره) : من حيث انها ماتت على اليها العمل والغاية ، هذه قد تكون هي العلّة الغائية المعقولة للفاعل والمعقول متحد بالفاعل وايضاً العلّة الغائية هي الفاعل كداسق .

وايضاً الصورة الخارجيه: عين الصورة التي في عالم الفاعل كانتا نزلت من لوح النفس الى لوح المادة والمعلوم متحد مع العالم وايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسرور جلوس السلطان عليه والصورة التمامية للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهة .

قد مر وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليه الفاعل ان كانت علة غائية و غرض من جهة اى : من جهة استكمال الفاعل الامكانى به ، و غاية من جهة اى : من جهة انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص ٧٨، س ٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادة من انفس مراتبها الى اعلاها شيء واحد فالمادة الاولى والمادة المجسمة والمادة النوعية و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرها التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر، كلها واحداً كانت هى عين المادة الاولى و كمالها و كمال الشيء «هو هو» فمشقتها و عشوقها عين عشق الهوى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسود» هذا ايضا من الافعال المشابهة فان الفاعل لسواد الدخان لا النار ولو سلم ان السواد من النار فباعبار القابل لذات لخصوسيات - الافعال والحركة ايضا سخونة لانها طلب والطلب سخونة «ما» حتى عرف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تتدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريته يورده على كل نور و فى النفس حالة تمسكته منوره ، و فى البدن غليان الدم وانتفاخ الاوداج او نمك الامر وقول: السخونة حركه . ولذا كلما اشتدت السخونة اشتدت الحركة كما فى النار .

قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان المائل يؤثر وجوده»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سخيّة الوجودين فانه لو سار
البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سخيّة من السواد الموجود و معلوم
انها لا يكفى؛ ففرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوه سخيّة الوجود لا يستد
من السخيّة في الباهية^١ ايضاً كما قال : فيها: كل منفعل يفعل بتوسط مثال يقع
منه فيه . و ذلك بين بالاستفراء فان الحرارة الدارئة تفعل في جرم من الاجرام بان تضع
فيه مثالها و هو السحونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس المعلقة انما
تفعل في نفس فاعلة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف
انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والسن انما يحدث الكسر بان يضع في حوائط
حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملاستها^٢ انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود العاقل^٣ عليها منه صوم لا فاعله

هو (فدس سره) لا يفى بهذه المواضع بل بنادى في جميع كه وهي هذا الكتاب
بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في العمل والمفاعلة ليست الا للناس
وبالجملة المباينة الصفة كافي^٤ في المفاعلة الحقيقية^٥ كما قال علي عليه السلام :
«لوحيدة نسيء عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه» غزلة^٦ .

١- واظم ان الذين جوهر ذات المفعول والمطل لا بد وان تكون السخنة موجودة حتى يحدث المفعول المفاعلة و
لهذه السخنة يؤثر عمل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرضي السابق له والحاصل ان الجوهر
والعرضي بحسب المعلوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافعان والمفاعلة ليست بمجموعة حتى تكون السخنة
بين المفاعلات و قد صرح به ميرزا المصطفين والحكم المحض ومن الادلة على اتصال الوجود : ان السخنة ايضاً
هي لا بد منها في الملة والمفعول والمفاعلات بدواتها متباينات ولو كانت الملة والمفعولية من المفاعلات
يلزم عبود كل شي عن كل شيء . كما المصطفى... غزل

قوله (ص ٧٤، س ٤) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والاخر فصلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الفيولي وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والسورة غير صحيح لاستلزامه التمثلات الكثيرة في باب الطول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك^١.

ويمكن تأويل كلامه وان لم يوافقه بعض كلماته بأن نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجملان الناقص والتمام نوعين كانتا منحدتين بهذا المعنى الا نرى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكما هو السواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه ومعلوم ان البياضين والنورين متحصدان.

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعبر في جانب المادة القوة والايهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف النعيات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «يستلحق على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لمرضية الجنس للفصل ولا اعراضا لعدم تقوم الجوهر بالعرض ولست اعداها فلتكن وجودات .

١- والحل ان التركيب الانشائي يتألف من الفعل والمبهم متعدد في الوجود مع التمثل والتعريف المعنى قد حفظ الاعتبارات .

قوله (ص ٨١، س ٥) : «لما قد وضعنا قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار^١ ملخصها انه اذا تركيب امر تركيباً طبعياً له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها و اردت ان تعلم حال الاخر هو جوهر او عرض فانظر في درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الاسفار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعلية والمعلولية والتكوين والتقوم .

فاعلم ان نسبة التكوين والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهر او لا لكان السلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهر او كان مادة لوجب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم ينحصر التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الاسفار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فبعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (فدس سره) من ان الامكان عدسي الا انه يوصف بالامكان

الاستعدادى الذى هو موجود والانصاف به من باب تحقيق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٣، س ١٠) : «اذلا إمكان مفهوم علمي....»

حاصله ان الامكان سلب الضروريتين وسلب الطبيعة سلب جميع افرادها بخلاف تحقيقها في مجرد صحة سلب الضروريتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هي مرتبة الماهية من حيث هي لا يصح سلب الضروريتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فمجرد سلب الحركة عن زيد هي ينة مثلاً مع كونه متحركاً في السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد في نفس الامر ؛ فالضرورة في المرتبة مطلوبة عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يسكن من عدم السلول الذاتى له غير مطلوبة عنه .

قوله (ص ٨٤، س ١٤) : «لا بد من مادة وموضوع»

هذه المادة هي المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ايضا مادة وهي بهذا المعنى فى قولهم : «كل حادث مسبوق بمادة ومدة» .

قوله : «او انفعالات» واذا كانت القوة انفعالية فهي مبدء قابلى للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاملاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم المجاز .

ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغير يستعمل فى مباحث القوى والطبايع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث المواد التى تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٢، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محنوداً....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد - العديدة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة اما في البسيط واما في المركب بالتفصيل اكثري ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاستفارة .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بسحنة المدور واللاصدور» والنسبة كما كان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وقد يفسر بوقوع التترك وقتا ووقوع الفعل وقتا وهذا انقطاع الفيض .

قوله : «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لاشياء عين ذاته تعالى ولان تمامية وجوده وحكمته وتكليفه لا يقتضي قطع الفيض لعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٢، س ١٨) : «مضطر في صور» مختار

وذلك لان الداعي يسخره ويستتره على الفعل ولولا له لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو وهو القاهر فوق عباده .

قوله (ص ٨٤، س ٥) : «بل شيء لم يكن في نفسه متحركاً»

«الاشيخ زيادة» الفا او «حتى» على قوله : «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونية فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى الشعور والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

قوله (ص ٨٤، س ١٤): «حقيقة الهيولي هي الاستعداد والحدوث»

أي حدوث الاستعداد الذي هو بل ذاتها لأن جنسها مضمن في فصلها و فصلها مضمن في جنسها فأنها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد؛ لقبول صورة بعد صورة كلاهما أي الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلا، حقيقته الهيولي التي هي جوهر ولا غرو في كونه الاستعداد جوهرًا فكما أن العلوم والارادات والقدرة وغيرها انتهى الى علم قائم بذاته و ارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهي الى استعداد قائم بذاته هي الهيولي فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «حقيقة الهيولي هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التي تتلوها كما لا يخفى وفي بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة» لما كانت معنواً بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .



قوله (ص ٨٥، س ١٥) :

«ولو لم تكن أمراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .
 أن قيل : التجدد ذاتي لهذا السلول الذي هو الحركة العرشية التي في المقولات الأربع العرشية والذاتي لا يمثل كما تقولون أنتم في اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلة القديمة: إن تجدد ذاتي و وجودها عن العلة . قلت : لما كان ما بالعرض منتهاً الى ما بالذات فليته الذاتية في التجدد الى . الطبيعة الجوهرية لان الاعراض في ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرشية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً، والفاعل الإلهي هو مفيد الوجود و منيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعي ليس إلا مفيد الحركة وهو ليس بالقوى والطبايع ومن المبرهنات والمنطق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية إلى الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الأول للحركة- والسكون نفس تجدد الالين و تجدد الكم وغيرها مستندة إلى الطبيعة والوجود أجل من الاستناد إليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً إلى الله تعالى وإيضاً فسؤال المحرك بأنه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة- و هو الفاعل المفاوق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وأيضاً الطبيعة (د) وحدث في الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة في ذاتها مبنى على عدم تأثيرها في مواد انفسها التي هي محالها لعدم امكان الوضع بينهما فساداً تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة- والاشارة الأخرى بل بينها تبعية بالذات والحركة تجدد امر وذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر أجل من الطبيعة إلا ان فيض الوجود يمر أولاً على الطبيعة ثم على الاشياء الأخرى من ذلك المبدء الاجل لكثرة الزامى لا يرهانى والالزم نعطل - القوى والطبايع جل* عن ذلك و من حيث القوى والطبايع و يستند التأثير مطلقاً إليها يعول باشرائط الوضع عند تأثيرها في المواد المنفصلة عن موادها لا في مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمثأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مفعن عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كسبون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقي حيث يسند كل الاشياء التي

في عالمنا هذا الى الصور النوعية^١ المفارقة اعنى المعمول العريضه- التي من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «و قد يوجد مبدئ اعلى من الطبيعة»

كلام خطاي تلخيصه : انهم لم يفسدوا التعليل لافى قولهم: حر طيبى . ولا فى قولهم: برد طيبى، و شكل طيبى وحيث طيبى ، و نحوها ولا فى قولهم: قسوى نسانية . لاذ لو قصدوا التعليل لنسبو الحر والبرد والحيث والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاكار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاكار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يمسك فى اثبات ان الاكار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طيبية- او حر طيبى او برد طيبى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين الغيبين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف الملائمة لانتسخ الاشراق والحكيم الدعشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ومن قد ذكرنا فى تعليقه كتبها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم الدعشى ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل ينسبها ولكنه يقول: باستعداد الطبيعة والحركة كما يقول بانحدار النفس مع جميع خواصها المالية والمساغة فانحدار الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر امام البرهان عليه فى الاسفار والعجب من الحكيم الدعشى كيف اشبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب هذا المنهج الاشراقى و قد هنا : ان الطبيعة والحركة عصبى فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سائل والحركة نفس متجدد و هذا الاتحاد يجرى فى التكيف والتم الطبيعة والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والتكيف فى الجوهر وفى العرضى عرضى نظير ما قالوا : ان نفس الوجود مثل اولا و ياتى ذاتها الى الصورة و يمر منها ويصل الى العادة والتركيب فهما احدى والرب على هاهم و داخل و تذب المصنف الملائمة فى الجواب التعليق ان يكتم فى تعليلاته السخاسة على مسائل القوم و يقيم البراهين على مراحم لو يصدى على اعانه البراهين على طريقته والبراهين كلى اعانها على الحركة الجوهرية المبينة على كون الطبيعة مبدء الحركة اما هو على مشرب القوم المائلى مبدء الطبيعة للحركة ...

صفات الطبيعة .

قوله : « كالبخار » ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه وبين الهواء ثم لنقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

فلما كانت الحركة منصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاء عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال . المذكور في اواخر الهيات الاسفار : من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول وبين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه وبين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لعقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٩، س ١٧) : « لزم خلوا المبدأ عن صور العناصر »

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الوسطة و لذلك تقول : هذا لو تم لزم الحلو عن الصورة في الاكن لا في الزمان لان ذلك المفصل آلى لا زمانى فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التتضمن فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكونة لو لم يتحقق زمان لزم تالى الإكئين بخلاف الطريقة المحققة اننى ذهب اليه المصنف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار « السبب الالهي » و « حواشي حكمة الانزال » : ان ههنا شكاً غريباً عرضناه على شيخنا الاستاذ و كثير من المعاصرين ، ولم يفت « بانوه بهـ شيع . لم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا معصل عنده اتصالاً والتكون عين التقضي إذا الحركة متصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على حيل الاتصال - المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «يعنى ان النفس نازلة اليها....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالي كما هو العائون في تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبه والتنزيه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وحين القائلين بهذا التركيب....»

فلما لم يحصلوا اعتبار السادة وانها بها هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلق صور العناصر في المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انقطاع مقامها التجردى .

قوله (ص ٨٨، س ٩) : «المادة التي تصرف فيها النفس....»

اي المادة بمعنى المتعلق ^{و هو البدن النفساني} ^{اولاً وبالذات} هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخارى الذي به علاقه وقشره والنسبة بينهما في التعلق كالنسبة بين الطبيعيين في السخر وكما ان الطبيعة - الخادمة بالقدر كقوة لبدن الطبيعي كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة - التي هي من سقع النفس كموت محرّكة في البدن المثالي.

ثم انه لما كان السؤال المذكور في الطبيعة جارياً في البدن تعرض في التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعي» و «بدن مثالي» والثاني منصرف به اولاً

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعي سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو فشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كونه البدن المثالى متصرفا فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيرا من قواها واكتة ، والنفس مبصر ومستمع وبالجمله ندرك ونحرك و نتكلم و ناكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «ولما سبب الموت للطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا وقله مبالاتها بالمعرة الاولى بالبدن بسل تكون شديدا العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ يرسل الحرارة الغريزية والقوى والطباع الى البدن و تحفظه و تحييه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واغدر، فليكن ابعائها ها هنا اكثر لكثرتها مشغورة للسفر الى الله تعالى شائقة اليه بالجبلة فشعرت اولم تشعر، والكاره للموت أَلَيْسَ هُوَ الْوَهْمُ وَالْخَيَالُ بَلْ هُمَا ابْنُا فَيُشْفَلُ الذَّهَابُ إِلَيْهِ بالترقى والتحول يوما فيوما وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم نجد لها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

هو : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله

نخيل و توهم و حفظ فله مجرد برزخى كما هو مذهب (قدس سره) .

قوله (ص ٨٨، س ٧) : «الحركة بمنزلة شخص»

أي الحركة في المقولات الأربع المرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة^١ إذا اعراض كلا تابعه للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيال و روحه الدهر أي وعاء الثابتات و روحه السرمد أي الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص ٨٨، س ١٥) : «تذكرة»

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الأدلة على الحركة الجوهرية انه الزامى لا برهائى اذ التفصيل في امر القوى والطابع ان الاشاعره قالوا بابطال القوى والطابع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلاهما باطل والمشاؤون سيما الطبيعويون مصررون على اثباتها والحق و هو الاستناد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لا منافاة بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها مسخرة بأيدي ملائكة الله فاذا لو حذف التميزات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في كون الصورة علة للهوى من ان يقضى الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها اذ الابداد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٢، س ٣) : «موضوع العلية الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققهم الجسم من حيث هو واقع في التغير لا دخال مباحث الكون و نحوهما لانها دفيان عندهم لا تدريجان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثابت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هي الطبيعة حركة وجود^٢ عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عن الطبيعة، والطبيعة حركة و متحرك والزمان

قوله (ص ۹۲، س ۱۴) : «دوران حدوثه عینه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمته حدوثه لال حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث -
النفس الانسانية السیالة بما هی نفس جمیع ازمته: بقائه ای احداثاته فجعلها و تخمیر
طینتها لا يتم بجعلها فی ایام الرضاة مثلاً، بل تخمیر طینتها من ملکاتها العلیمة من اول
عمر الانسان الی آخره و لهذا یقال فی حدّ الانسان : حیوان غافل مایت. فهكذا فی
احداث الانسان الکبیر زمان حدوثه ازمة حدوثاته فلا یمکن احداث العالم الا
بالدرج و ذلك من قصه الذاتی لال له وجوداً امتدادیاً سیالاً ولا دور فی الجعل
لان امره «ان یقول له کفیکون» فقد وقع خلقه فی «سنة ایام» هی مدّة عمر العالم
ولا یحصبها الا «هو» لعدم انقطاع فیضه عابراً و غایراً و هی مدّة ایام دعوة اولی -
الغزم من الرعل الستة فمدّة بقاء کل لبی منهم و بقاء اوصیائه «الاثنی عشر» الف
سنة باعتبار مظهریه: الف من اسماء «الله تعالی» و هو یوم واحد ربوی عند الله سواء
کان الفاً نجومیاً او آلفاً و الیوم السادس یوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الحانم
«صلی الله علیه وآله وسلم» الی آخر ظهور اولیاء امت و دولهم الی هی دولته الحقّة
ثم ان القول بال«دوار والا» کوار عند الاشرافیین المحققین مراف یناسب المقام
ولا لطیل الکلام بذکره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضیة: للاکوان الطبیعة
واما بحسب السلسلة الطولیة: النزولیة: فی الايام السّنة ایام بروز التّعیّنات

متحد مع الحركة فی الطارح لانه من السوار فی التّخطیبه لوجود الحركة بشأ طیبه لا یمکن کسور الجسم
من دون اتصال الحركة فیکون الجسم المنحرف غیر الامداد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فلهم و نال
فی ما ذکرناه و انه بالتأمل جدر و هذا الی من الدلیل الذی اقامه «ابنشین» علی اثبات البعد
الرابع لان الزمان بعد موجود فی مریح وجود الجسم المادی .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور أو باعتبار الحجب النورية الاسمائية أو باعتبار الحجب الامرئية والحقيقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طولية و طبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضية .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكلية واسفل و هي مثل " معلقة، واما الاحدية والواحدية فمستثناء اذ لاخلفة هناك و نزول القرآن في هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العناني على اعلى مراتب وجود الغنى «صلى الله عليه وآله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من النطاقات السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسر والغنى والافنى» والسابعة مستثناء لانها مقام القضاء لا الخلق .

اعلم انه لا بد ان يلاحظ العارف البصير في الكل ما في كل كل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنس واحدة» ويعرف ان هذه التحولات والسيرورة الى الله طولية لا عرضية في الكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهيولي

قوله (ص ٩٣، س ١) : «فله سبب اذا تمت قضيته امتنع عنه»

وعكس تقيضه : ان ما لم يمتنع عنه لم يثبت قدمه بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص ٩٣، س ٣) : «خلاء غير مثناه او طرفة هو هابوية»

و قد يؤمل بان مرادهم المبدء القابلي الذي هو الهيولي و معلوم انها ظلمة و هابوية و خالصة عن جميع الحلي والخلل من الصور الجوهرية و العرضية في ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية الصمودية :

هو (ص ٩٣، س ٤) : «هسته امكان آخر سقا رمابا»

ان قلت : ما العرق بينه وبين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانه حيث جملة محدورة دون هذا، قلت: الكلام هناك في الموضوع والترتيب كان ملوليا لان التقابل يجمع المقبول و هنا في المعدد والترتيب عرضي والتسلسل تعاقبي محور عدمهم .

هو (ص ٩٤، س ٦) : «مع الماده لا فيها»

لان التهيؤ الذي في الماده بالنسبة اليها استعداد و ايضا هي امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع الماده فكذا صغته هذا عدمهم و اما عند المصنف (قدس سره) فعلى الماده لان النفس جسمانيه اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فعوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود الاستعداد له فسمان قسم يحصل في الماده المسعده وقسم يحصل معها و اما الامكان فعلى كلا القسمين في الماده سواء كانت ماده متقومة بالاستعداد له او ماده ينحصر بها احد الطرفين .

هو (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الفوقاني على هذا الوجه»

اي على وجه الامكان الاستعدادي بالعرض و اما حديث الجود فقط فلا يحسم ماده الاشكال ولا يتقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على الماده الفعلية مثلاً النفس الناطقه فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والمعطيا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد ماده البدن للمسورة السطحة البشرية بالذات وللنفس التي معها بالعرض وان كان الاصول

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «الحركة إذن كمال أول لشيء لا من حيث هو اسناد.....»
 هذا التعريف لا رسطاً طائيس و قد يشبه الشيخ بياناً مبسوطاً والمصنف (قدس سره) يشبه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الأول قد يقال و يراد به انه ليس كمالاً ثانياً بل هو ما يتم به نوعية النوع وهذا ليس بمراد هنا .
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تمامية النوع و هذا هو المراد هاهنا ؛ فالحركة كمال أول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالعودة لا من جهة الانسائية - مثلاً - إذ من هذه الجهة كماله الأول صورته النوعية التي هي العنصر الناقصة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «وطى قوم هذا الطعن وإن كان باطلاً»
 من حيث ان الحركة - تجديد الطبيعة - لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية - لان الحركة - في مقام وجود الطبيعة لا في مقام ثانيها فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على أصالة الوجود .
 قوله (ص ٩٦، س ٥) : «بل هي مشركية الطبيعة»

فإن تجديد الشيء بما هو تجديد الشيء ليس بشيء من أسل انما الشيء المتأسل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و نازر المتأثر و نحوها فانها ليسا بشيء متأسل والا لكان حدوث حادثه و التأثر متأثراً و تسلسل الامر الى غير النهاية :
 فالتسويد ليس سواداً..... متفرع على ان الحركة تجديد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة .

قوله (٩٦، س ٨) : «لاستحالة اجتماع المتلبين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المفعول ان يكون
المفعول موضوعاً لها والكل باملل .

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «واحدة بمعنى الاتصال»

يستتبع من قول الفائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء
اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركة فالطبيعة السارية سايه عنده كما عند
المصنف (قدس سره).

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «ومن ههنا يعلم»

اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً : «وان كان
بحسب قوته الطبيعية السارية»

قوله : «والفائل بالاشهاد الكيفي» ينهي ان يراد بالفائل شخصاً معيناً كاي
على لا المفهوم الكلي ليحسن اودافه بقوله : وجباة ممن في طبقة. كما لا يخفى .

قوله : «في مسافة شخصية» لموضوع شخصي» لتليق الحكم على الوصف مشعر
بالعلية فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص ٩٧، س ١) : «ليس امراً مهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالتقطعية وهذا باملل بل له سمه وجود في
الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بريان وجه الله البسيط
في السلسلة الطولية النزولية والعلوية الصعودية والسلسلة العرضية من غير انكلام
في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالاتسالي الراسم للزمان.

قوله (ص ٩٧، س ٢) : «فيكون المرسوم مه.....»

لأن الراسم كروح للمرسوم فمؤلفه منه منزلة النفس من البدن هي آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدل الالهية بالنفس .

قوله : «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بأنواع جواهر لأن افراد ما فيه الحركة بالقوّة مادام المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهي و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقسمه الفعلية - الخارجية - كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولي لكن الساهية انتزاعية على - التحقيق و ايضا بحري في السوالات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة هي قوة»

اذ الهولي امر بالقوّة والصورة اذا فرضت سيالة ايضا بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيحيى في اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذي من المبدء الذي منتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزماني لا الاتي ولا الدهري بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذي كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «او يكون مقدار» ما لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب الفوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والمواضع امارات الشخصية و كلمة ما الابهامية بالنسبة الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التنثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام الثمين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلا لازم تشخصه .

قوله (ص ٥٤، س ٩) : «لا يملك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعي لازم البقاء عند الحصر والتعليل بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخر في الوجود .

قوله : «فإن الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع» فإن الوضع أيضاً لازم غير متأخر في الوجود فإن الجسم في مقام ذاته الوجودية مستند وفيه ترتيب وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم في مرتبة ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من العقولة الذي فيها الحركة واحد بسيط و ان كان شيئاً لا باعتبار نسبة فان كنقطة رأس مخروطية ترسم نقطة و تتحد بها بل خطاً لا تصانها و اما وجود ما هو الرسوم منه كالتقطع فانه أيضاً واحد على سبيل الاتصال و في كل مرتبة يستزج منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانية و هي بالنفس الناطقة ولا نصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص ٥٤، ص ٥٤) : «البحث الثالث انعقد ثبت.....»

هذا أيضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جملة بحثين تكون الاخرين بحثاً بطريق الحل فان هذا البات بقاء الموضوع بوحدة و شخصيته بالمقايضة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى في الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال في الحركات و ما فيها الحركات .

قوله (ص ١٠٠، س ٤) : « كما ذهب إليه اثرواقيون »

اللام للعهد الذمى لا للاستفراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الاستناد الجوهري صورة جسيمة و هي الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا معنى لها اصلا بل هي مع المتصل متصله ومع المنفصل منفصلة فنقول به هي الصورة - الجسيمة فهي مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم المبسولى اجراء الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهري الذى للصورة الجسيمة والتفاوت بالاملاق والتعيين فان التعليمى قسرا طبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهر مجرد فكيف يعرضه المقدار او جوهر اخردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص ١٠٠، س ٧) : « وكما ان السواد فى اشتداد له فرد شخصى من الوجود الزمانى »

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقا وان لم يكن الافراد الالائية ولا الزمانية الا بعاضية من المقولة التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فانها مطلوبة فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٠١، س ٧) : « واعلم ان ما ذكره معالفة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة -

الحقائق موافاة فهو هي فلم يبق لتبدل المخلفات لكن الجسم بشرط لا الكدى هو -
الجوهر القابل الابعاد فقط باقى بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترفى بمعنى بل فقول الموضوع هو زيد -
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيدولا انه بدنه .

فوله (١٠٣، ٣) : «مها انها طائفة لاحيارها»

يعنى الحركات المستقيمة نذل على الجهات والجهات على المحدود كما مر فى
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمده» والمده قدر حركة -
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وشعه وايضا لو كان محدثا و منقطعا لزم الانقطاع -
الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب
العناصر فوجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن
الجود ولا تزيد كثرة العطاء الا جودا وكزما وايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى
جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحديث الزمانى المنقطع لا يمكن ان
يكون حام للحركة الغير المتناهية . كما يترتب من دورى

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى الالجهة جهة و
ايضا لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فمكس نقيضه ما
لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه وايضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا
ربط الحركات المستقيمة - العنصرية - المتناهية - بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -
الدورية الغير المتناهية - واقطع الفيض و هو محال .

قوله : « فلا بد لها من قوة عقلية » لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر
الا بامداد علوى عفى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء العالى للخلق والثاني
باعتبار المبدء القابلي .

قوله : « يدل على وجود مدبر عفى » سيما فعل التصورات لثى هى احكم و
انفن بحيث اوجبوا ان يعرفوا بابطال الصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض -
المعشنيين القائلين بابطال القوى والطباع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال -
النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اعلى طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين
لم يطلوها هى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ رمى المبادئ المقارنة الساقلة -
بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العلية المفارقة لعدم -
الشيئية بين السواقل واعلى الاعلى .

قوله (ص ١٠٤، س ١٤) : « و بحسب النوع امر عفى..... »

اذ كما ان للنفس عناية بيدن شخصى فلرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه

نفس له .

قوله تعالى (ص ١٠٤، س ٤) : « كمالين ذابذ : الآية »

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و
ربى على ٢ صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الانم* و هو اسم الله -

١- س ١١، ص ٩

٢- ما من ذابذ... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الجميع كل شىء بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و
قربه اسم من قرب الشىء الى نفسه و علم الانسان بذاتو صفاته معلوم حضور الحق و قربه و شبهه بالحقائق
لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «صرة من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على منروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -
الشعور فهي بالاخيار ليخرج حركة النبات فانه ايضا على منروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على ونيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن
الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت
الحركة وسفا للمتحرك نفسه فهي قسرية وان كانت وسفا بحال متعلقة فهي عرضية .

قوله : «اما اولاً فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من
فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهي الابداد و ان
كانت جساماً يلزم عدم تناهي العلل و كلامنا باطل بل نقول عدم تناهي الاحسام يلزم
على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المتحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول
سرفاني في الجسم فاذا تعدد تعدد اجسامه والنفس بما هي لها تعلق بالبدن
فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك
من نسخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهره و يحرك الجسم ايناً بل ينحرك
ايناً ايضا كحلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لا نها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العنصر

ا- في النسخ التي رايناها «اللتناهي العلل» و يظهر من هذه التعليقة ان النسبة الموجودة عند المحنى
الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» فلا تصب على نفسه واركتب هذه التعليلات

محتاجة إلى الافلاك كذلك الافلاك إلى العناصر في عدم الخلاء في جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : «لكن المكائبة.....»

والحاصل ان المكائبة اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعية- اسبق من المكائبة لحدوث المكائبة- وحاجتها في الربط الى القديم الى الوضعية فلذلك تكونها مقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمة بالاستقامة والرجوع لوجوب نخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكائبة تكونها من جهة الى جهة- يحتاج الى موضوع الوضعية لتجدد الجهة .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : «لا نقل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المتتالية لان يكون الزمان مقدارها لا نهان من السكون الى السكون فهي مقطعة فيلزم قطع الزمان وهو محال وفي قوة تنافي فيحياته و نفاذ كلماته و «اقول نوره و دل» كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال ^{في} ^{الخصوصية} ^{ما} للجبرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عديمه فالزمان الممتنع الاقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركه الفلك الاقصى ومقدارها وهي موضوعة ايضا ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى ومقدارها وهي ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقدارا والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الامسج والاصبح الشهر والشبير الذارع و كذا المثقال يوزن- الاستار و هو الرطل وهو المن* و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان الشغال يتطرق الى اوزان اكثر منه وينفذ فيها ولا عكس .
قوله : «بتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى بتفاوت الحركات او
يشق .

قوله : «في المقادير الممتعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة
كالوضع الفلكي .

قوله (ص ۱۰۶، س ۱۰) : «من جهة الساعة»

اي يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمي الذي للزمان بالزمان اذ تعميم السعدار العديد
له فكما ان الجسم التعليمي مقدار الجسم الطبيعي ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله
واللهي في نفسه لا قدر ومساحة وعدد له بل لا يمتد به التناهي لان من تصور
جسم غير متناه فقد تصور جسم لا جسم لا جسم كذلك الحركة في ذاتها لا قدر و
عدد لها والزمان قدرها وكميتها ومكيالها وكما ان الانبياء الطبيعية في الزمان
بمعنى ان لها سبلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك
نفسه وحركته واقعان في الزمان كما سيأتي وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه
له لان استعمال كلمة في في المواضع مختلفة فالزمان في حركة الفلك من قبل العرض
في الموضوع وحركة الفلك في الزمان من سبيل الجسم الطبيعي وفي التعليمي اي
محدود ومسوخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بموارش .

قوله (ص ۱۰۶، س ۱۴) : «لكن ممتعا»

اي ممتع الكون لان الكلام في الكائن الممكن امكانا استعداديا .
قوله : «لحدوث علة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحداثات
بالقديم .

قوله (س١٠٧، س٥) : « فالمصل هو الحركة بمعنى القطع..... »

التفصيل ان هاهنا امورا اربعة الحركة: القطعية- ومقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسطية ومقدارها الذى هو الآن السيل وكما ان القطع راسه- التوسط كذلك الآن السيل واسم الزمان كالقطة السيلة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط سيلانها وعند المصنف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان وعند القوم وجودها انما هو فى الحيات واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عند اكثرهم ومنهم من فسأل ان الزمان بمعنى الآن السيل موجود كما ان الحركة التوسطية موجودة فانه بازاؤها كما قلنا وبالجملة كل من- الامور الاربعة امر واحد فوشئون غير متناهية اما التوسطية- والآن السيل فظاهر واما القطعية- والزمان فلا اتصالهما والاتصال للوحداني مساوق للوحدة الشخصية وشئونها واضحة واما شئون التوسط والآن السيل فنسبهما المستغنة السجدة .

قوله (س١٠٧، س١٥) : « بل يتشخص بهما..... »

عطف على مقدمة مطوية: اى والحال انه رماي بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضا محذرة ^{١٠٧} اى النفس التى كلفك الأقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسم الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان ينحقق قبل معلوله والكل هنا متف و ان كان جسم مبدء قابليا لهما .

قوله (س١٠٨، س٩) : « قد علمناك »

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شئ على الزمان والحركة الا البارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما معنى ومسبقية

الوجودات التملقية بوجود مقومها المعنى وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضا على ان النجسد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨، س ١٩) : «من ثبت على الله ابرادات محدثة»

في مقابل المحققين الفاعلين في وبطل الحادث بالفدبم بان عكة كل حادث مجموع اسل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعـه من الحركة القطعية الوشعية الملكية .

قوله (ص ١١٠، س ٩) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهية في كلا التعريفين معرفة بنا هو والماهية ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص ١١٠، س ١٩) : «وليس اذا لم يكن...»

الفرق بينه و بين سابقه ان في الاول منع النفاضة لسوضح ان افتضاء الشيء وافتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النفاضة بدليل قوله :

لان خلو الشيء عن التقيضين ومنع المحالية لانه خلو في المرتبة .

عوله (و لهذا)

اي لان الرفوع هو الكون في المرتبة لا مطلقا فالكتابة مثلا اذا رفعت عن المرتبة يقال نخلو الماهية عن الكتابة التي في المرتبة و كذا نخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة والا لكان المرتبة في الاول عين الرفوع وفي الثاني عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب على الحيثية ، فيسمع عارض الماهية ايضا كالوجود

١- الهيات الفسفا الطبعة الجديدة في الجمهورية العربية مع تحقيق الاواب قنوازي ، سعيد زائد ط . ١٩٨٠
٢ ص ١٩٦ الى ١٩٩

والوحدة والتشخيص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها في
اي وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذي في المرتبة والوحدة التي في -
المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لأن النفي يتوجه الى الفيد، بخلاف ما اذا اختر السلب
فيسلب الوجود «مثلا» ببول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب الله اى لاحد العرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلا . والانسان محيى بالمرتبة لزم الانحداد بخلاف
ما اذا كان احدهما سالبا اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت : بل يلزم الانحداد مع السلب اذا الانسان مثلا مخبث بحقيقة المرتبة والذات
قلت : لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب
الربط ، لا ربط السلب وهذا ايضا احد الوجوه لتقديم السلب على الحيثية .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين في العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا
موجبا و سالبا حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب
لثلا يلزم الخلو عن التقيضين لكن بضمية العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما
في قومة التقيضين من جهة انهما من الامور العامة قبلزم على المجيب ان يختار احدهما
فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيه باختيار احدهما لاجل
انهما قبضين لبلزما اختيار احدهما فيلزم الانحداد غابة ما حيل السائل على الحصر و
دعاء على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف في الواقع
دائما باحدهما لكونهما عامين و في قومة التقيضين والاتصاف لا يلزم الانحداد حتى

يمكننا ان نحصل احدهما عليه بحيث بالمرتبة بل لو احبنا احبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٣، ١٠) : « وفي المطارحات من حيث..... »

لما كانت المطابقة المذكورة مزبغة لان المطابقة "محظفة" في نفس الغانم بالنسبة الى مطابقتها وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للاخر؛ حيثما -
الشيخ بالحشية المذكورة اي مطابقة الظل لذي الظل فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣، ١٣) : « فهذا معنى كلية الطابع »

اي استواء نسبة الوجود العفلائي الى مانحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون -
الواجب والمقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى مانحتها مع انها جزئيات لتكون كل منها ممنوع الصديق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العفلائي الوجود الذهني للطابع والمعاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلية مشاهد النفس ارباب الانواع عن منعدها بما هي موجودات في الذهني اي لها وجود رابطي بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات قصية ذاتية- فانها «حيث» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة كالظنك الكلى .

قوله (ص ١١٣، ٤) : « وفيه سر آخر سيأتك »

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التاصيل في الوجود عدمه في هذا -
الوجود الرابطي بالنسبة الى وجوده النفس فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص ١١٣، س ١٩) : «واما الامتياز الشخصى.....»

لما عقد الاشراق للكلية والجريئى وفرغ عن الكلى شرع فى العزى لكن الاولى ان يقال: واما الشخص لانه ليس نسيباً بخلافه الامتياز كما سيصرح به .

قوله (ص ١١٤، ٤) : «وعده علمت ايضاً من طريقنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علة بميدة للشخص لانه من عسل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لعلوله هال (قدس سره) ان طريقنا الوجود الملوك منوم بوجود فاعله كقوم الناهية بمفوماتها وليست السينولة بينهما عزليته اذ الوجود الحاص فخر بحت و ربط صرف بوجود الجاعل .

نم ان ظاهر القول بان الشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة دون المتألهس و انما لم يحمله عليه ولا القول الاخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقى بل لم تعرض لها لان الناهية فيها اسيطة فى التحقق والجمل و هى حيشية الابهام فس اعطى الناهية لم يعط الشخص ولا ارتباط الناهية والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع الشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول بوجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول هوثة زيد و شخصية زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجزء نحلينى»

اذ لو كان الشخص بانضمام ضمية لكان المضم الى موجوداً قبل الانضمام قبليته بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجى والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل الشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل .

قوله (ص ١١٥، س ٢) : «وان مجموع الكلّيات كلى»

اذ من المعلومات اليقينية ان ضم الكلى المنطقى ليس ماسط الجزئية بل هو ماسط الكلّية - وضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير ماسط الجزئية ايضا و كذا ضم الكلى - الطبيعى و هو الماهية التى لا كلىة - ولا جزئية الى مثله مما لم يتخط "الوجود" ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخيص والهيوة .

قوله (ص ١١٥، س ٦) : «فان الهيولى»

اي الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٤) : «بتحقيق مسألة الوجود»

م: ان التمين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية - لا من عوارض الوجود لها والاضمار فى العقل ويكفيه الاتينية فى ظرف الانصاف كما يثبت فى معنى الجبر - التحليلي .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداد الغير المتغير»

اي نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مره والبراد بالزمان هو - المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانها على ما حقق (فدس سره) فى مقام وجود الجسم اى مسجودان بنفى وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجردا ولا وضعيا غير ممتد والا لكان نقطة فلاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته الوجودية هذا التمازى والتباعد المكاني كذلك لها التجدد والسيلان والامتداد الزماني فللجسم في ذاته الممتلئ كالوضع الا ان في اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او لا^١ و الى هذه المعنوتان ثانيا وهذا مرادنا من اللازم الغير التأخر في الوجود فاذا نصح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والمشي مشخصان بخلاف الكيف مثلا لان وجوده ضميته لوجود الجسم و اذا قبل الشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس الطبيعة الوعية فان وجود ان امرائه تشخصات للطباع النوعية التي لا تقسمها للطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «ما ذكره السج»

يعنى قوله فالوضع يشخص بذاته يسادم هذا التوجيه فان وجود الجسم مشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اى فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنه ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكي فيمكن منظور المصنف (فلس مسره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والمعد والخط و نحوها ما فيه التفاوت وما به التفاوت واحد وهذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد خلق في معز ان التركيب بين الاعراس وموضوعاتها ليس تركيبا انضماميا بل التركيب في جميع الاعراس و موضوعاتها بل في كل شيئين يجعل احدهما على الآخر العادى يعنى التركيب الانضمامي انما هو في المركبات الانتدابية تركيب البست مثلا .

قوله : « ما هو مصطلح القوم » أي المعلوم لا مجرد مالا ينفسك عن الشيء او عارض مستع الانكناك .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : « وما استعجه القوم »
و بعض رؤساء الاشاعرة كالامام الرازي تمسك به لقول بالترجيح بالمرجح
الذي هو مذهبهم

قوله (ص ١١٨، س ٤) : « وكذا احتصاص حركة بجهة..... »
و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اوجب بانه اذا تحرك الكره
فالدارة المنطوق الي في جهة حركتها هي السطحة دون الدوائر المعظام الاخر والاعطان
الساكنان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ثعل الكلام الي جهة الحركة و في تعيين
الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجح هذه الحركة في الاقصى مثلا على حركة اخرى
ساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة و لو
مثل مفهوم الواجب و ثانيا ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثا ما
مرجحها على الاخرى المخالفة في قيدير من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح
هذا الفرد من الاقصى المنحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة -
الساويتين قدرا و جهة او بحركة مخالفة قدرا او جهة خص هذا بالصدور
والوجود في الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٢) : « الا ان هذه الوجود لما خرج سبب فاعله »
هذا محط حصول فائدة الجواب يعني ان في الفاعل المخصوص خصوصية تخصا
بالنسبة الي المفعول الحاصل تطرد غيره سابقا و لاحقا و اجتماعا و تبادلا كما طرد
الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلا قابلية الغايل الملكي على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلک لا یقبل.....» فإن کل نوع منه منحصر فی فرد و محفوظ به و حده و حیثیة یعلم انه کان علی المصنف (قدس سره) ان یدکر اصلاً اخر دخیلاً فی اثبات - المطلب لو لم یکن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة - مع معلول خاص کما یدکر فی اثبات ان «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا یصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلة یتلزم العلم بالمعلول» و غیر ذلك فهي یفنی تدریب المعلوم المعین و تأبی عن ترتب غیر علیهما و یسکن استنباط هذا الاصل الاول اذا کان المجموع بالذات هو وجود الشيء ولا بد من نسخیة بین العلة والمعلول فاذا تعقبت النسخیة - تعقبت الخصوصية - «بشيء» بخلاف ما اذا کان المجموع بالذات هو - الساهیة اذ کما لا نسخیة «حیثیة» كذلك لا خصوصیة .

وحاصل تحقیقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي فی الفاعل العفلی وجود معین هو عین الهوية المخصوصة - ابي ذلك الوجود عن ان یتنزع منه غیر هذه الساهیة المعیة الشخصیة - بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تمیؤ الفاعل» لأن مادة الفلک لا سبق زمانيّاً لها علی صورته حتی یسکن من هیة اخرى بكون بها شخصیة الاستعداد و قد مر انه لو کان الفلک مسبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فی شرایط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، س ٩) : «لذا كان لعین الفلک وجوده.....»

بیان وجوب تعیین الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعیین هذا الذات من بین الذوات الشخصیة لان الاحوال الخاصة من - العوارض الشخصیة - لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصیة .

قوله (١٢٠، ص ٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذ الواحد مادة الكثير ان قلت :
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لان الماهية «من حيث هي ليست الاهی» قلت :
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عيه فكما لم تخلوا ل ماهية مادامت
ملتصا اليها العقل عه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والصلوب عن الماهية
منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرة في الوجود ليس مطلقا بل ما كان في المرتبة
بنحو المينية او الجزئية كما هو مفترض تقديم الطلب على الحينية على ما مر .

قوله (ص ١٢٠، ص ٨) : «فالمكثر بالذات»

اي في ذاته هو المادة و ليس المراد المتكرر بنفسه حتى يقال انه نساء اولاً
صوماً مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما ينكسر اولاً هو المادة المجسمة و
لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكرر المتكرر ان قلت : بالآخرة
يؤول الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكرراً بذاتها : قلت : المتكررة بنفسها التي قال
بمحالتها هي المتكررة بالآخرة الافرادية بالفعل لا بالآخرة الا جزائية بالقوة كما
في الحركة و هذا جار في الجسم ايضا *سبحي*

ثم ان في قولهم : نكثرت نوع واحد بالذات و لو احضنا ؛ و ارادوا بلواحقها مثل
القطع والحركة اشكالا من النفس بافراد النوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كشيته : انه اذا تصور خط بنصفين في
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول : بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بنجود الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكويثة بائها في النفوس المنطبعة الفلكية- لكنها مطبعة- في جسمها فكل له ومع و موضوع متميز عن مباحبه بها وكذا الصور الخيالية اذ الخيال عندهم قوة حالة في الروح البحارى طولاً سرياناً واما محدود انطباع العظيم في الصغير فمشهور وروده عليهم فالتيز هناك ايضاً بالمادة ولواحدة .

واما ثانياً فقول اذا جرى القاعده غيرهم كالصنف (فدس سره) في كنه من الحامين بينها وبين القول بعالم المثال ونجود الخيال مفادها: ان تكثر نوع واحد تكثر وجوده طبيعياً و ماهية لا ماهية تصط اي حصصها الشخصية والماهيات - الحزئة متخرج الصور المثالية التي هي في النفوس النزولى و هي علم الله الفدوى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهي موجودة بوجود واحد على تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هي الوجودات الطبيعية المشتتة التي فيا لا يزال هي موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيات بنحو الكلية بالوجود العنى التصائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلى العائى وذلك الوجود كله لله تعالى لاله و كذا الصور الخيالية موجودة بوجوه ليس لا بوجودات انشأها الى في موادها و اما ثالثاً فنقول الراد بعلية المادة و لراحها المليئة النافصة - والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصة الخافه بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق الشخصات بالطبيعة- النوعية- والمشخص او اماره الشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدئات لحصولها في العالم الطبيعى بل في العالم الاخرى حدوداً لا بناء واستدامة لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرر الاعمال والحركات التي هاهنا و هذه باعتبار الماده القابلة للتحويلات وبالحسلة للمواد اعداد في هذه الصور الطبيعية لا مطلقاً اد

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهيئات و قد فصلنا المسئلة في رساله عليحدة
اجابه لاستدعاء بعض الاسحاب^١ من شاء فلينظر^٢ .

قوله (ص ١٢٠، س ١٠) : «حركة القابل»

في الاستعداد و صور هي ما به الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمادة كما
انه مسبوق بمادة .

قوله (ص ١٢٠، س ١١) : «سبب كثرة الفواضع كالتجيرات والتدخبات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصاعية .

قوله : «ولو لا الحركة»

اي الحركة : الاستعدادية والجوهرية والاخرى العرضية : الا^٣رضية والوضعية
الحاوية^٤ الرابطة للحوادث بالقديم .

قوله (ص ١٢٠، س ١٦) : «وبالحركة نفهم في الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه و من المستلزم لضروريته للحركة -
الزمان فكما يتكثر الماديات المتسريه^٥ بالاوضاع يتكثر بالا^٦زمنة .

قوله (ص ١٢٠، س ٨١) : «وبالتالي بقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح .

قوله : «فنسبة الحركة» لا^٧ش كما اذ الهوى ما لم تصر مجسمة^٨ لم تصر مكثرة
كثرة وضعية انفصالية كذلك ما لم تصر سيالة^٩ منوعة^{١٠} لم تصر مكثرة كثرة زمانية
انصالية .

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة .

٢- ولنا في التبسيط ايسر مع ما الله المشي الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتعليقات لم يسبقها الينا احد
من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات مبرر الحكماء بما لا مزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شيء يتكرر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : «ولما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للروم الوضع والتشريب للجسم بسبب التباعد والتمايز اللزيمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحدا لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص ١٤١، س ٤) : «ويقول ايضا»

الرجوع المستعاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون المعارض المنفارق علة التكرار ليس قاعده اخرى لانه المكثرات الاخرى ايضا عوارض مفارقة فذكر هذا لاختلاف تقبضه فكما صح ان كل نوع متشعب الافراد مادي صح ان كل مائس هادي ليس منتشرا لافراد بل نوعه منحصر فى فرد . قوله: ما يمنع من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل المستدير فصل للفلك وفضله الحركة المستديرة و اقتديتها و امتيئتها و امتناع القصر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف ، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الاتصال اذا اتصال مساوق للوحدة الشخصية فالهاء مثلا ما لم يفصل لم يهر اشخاصا . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون الفلك او الفلكى مغطوفا على الاتصال ، فمتى جعل جعل مفصولا . قلت: لو كان الانفصال ذاتيا لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاصلية لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيها يجوز وفيما لا يجوز واحد فجاء على متصلها الانفصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا في مذهب ديمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه انك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ١٣٩، س ٩٦) : «وهذا التفصيل لا ينال قولنا...»

المصواب ان يقال: لان هذا في الشخص بالمعنى الاعم من اماراة الشخص. او يقال: هذا في الشخص بمعنى التمييز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و ماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميزاً ايضاً فالتمييز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للمخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالمقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط من غير منخليه العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكي واما بالعوارض المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصري و ليس المقصود حصر التميز فيها كما في الواجب بصفاته المختصة وفي العقل بماهيته وفي الفلك بفاعله و في العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقا والآن نقول: هذا التفصيل في الشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و سواب ايضاً اذا الامر في الواجب تعالى ظاهر و اما في المقول فحق ان تشخصها بنفسها لان وجود فاعلها مفروضها فئاتها

موجودة بوجود الحق تعالى بأفية ببقائه وهي من صقع الربوبية كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علساها من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للماديات و إضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقولة فلا تنافي التفصيل كون لشخص اشيء بين وجود نفسه .

قوله (ص ١٣١، ص ١٧) : «في تحقيق معنى الجنس والمادة»
اي الجنس الطبيعي والمراد بالحمولية الاتحاد الذي هو مطابق الحمل ومصادقه وكذا في النوع .

قوله : «كأن بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادة الاولى تسوع بسبع في نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٣٤، ص ٧) : «وهو معروف من العصبية والحركة»
فان ذات الجنس وذات المادة واحده والتفاوت وسعي العنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعرف بالاجزاء الخارجية جازر ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية غفلاً لبس بمسرب .
قوله (ص ١٣٤، ص ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعراض بعض المتكاثسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقي هو - الجسم فقط الذي هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط التذي هو الجنس بل ببدل التامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٣٤، ص ١٢) : «فالجنس مهم لانه مادية نافضة يحتاج الى فهم....»
هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجسيمة

تحتاج الى انفصال وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المفسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى انفصل في شيه ماهيته لان شيه ماهيه كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامي الحساس والكم هو القابل للقسة الوهيه بالذات والكيف هو الهيه الفارة المخصوصه و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهيه لانه في لحاظ نوعيته ايضا بعض الماهيه وايضا الماهيه الفعليه ايضا نافسه لانها ايضا بعض الماهيه غير مقصوده بالاشارة العفليه في اجراء احكام الماهيه هو الماهيه النوعيه فبماذا الفرق بين الماهيه النوعيه والماهيه الجنيه بسوجين : احدهما : ان النوع في عالم الابداع وعالم العقول المتكافئه متحصل مجرد عن المعارض الماديه من الاوضاع والجهات والامكنه والاوقات ونحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان في عالم الابداع او في عالم التكوين هذابطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالبره بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغريب و بالجملة عن المعارض التي هي امارات الشخص .
و ثانيهما : ان النوع و ان كان بهما محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين المعارض المشخصه وجوداً غاية الامر ان المعارض بها هي غرضيات مسرانب ثواني ووجودات لواحق للنوع و له مرتبه وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبه الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس في فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفه الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المشتقه .

قوله (ص ١٣٥، س ٧) : «من الافعال الشعوري»

بناءً على ان الادراك عندهم افعال من الصور الماديه واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) فانه

فأدارت الجزيئات بالخلقية والكليات بالاتحاد^١ .

قوله (ص ١٣٥، س ٩) : «بله هذا الفعل»

أي الإضافة والمصنف (قدس سره) وإن قابل هذا الفعل بالانفعال إلا أنه لم يرد به ما ينافيه بل ما يقابل القوة ولو لم يتضم لفظ هذا لا يمكن أن يراد بالفعل التحريك الذي هو أثر القوة المحركة الحيوانية .

قوله (ص ١٣٥، س ١٧) : «اعلم أن الكثرة يكون من قوارم الواحد في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل أشارت أن :

أحديهما : أن الكثرة مؤخره عن الوحدة والوحدة مقدمة وأصل .

و ثانيتهما : أن الكثرة أمر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها وهي عينه

قوله (ص ١٣٥، س ١٩) : «فعلها ما يلزم»

أشار بكلمة «من التبعية» إلى كثرة انحاءها التي لم تذكر وكسروم تعينات
سبعية وشخصية لطبيعه نوعيه ولزوم كثرة المراتب لتحقيق الوجود ولزوم
كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخر في الوجود ولزوم

كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل كسب وغير ذلك

قوله (ص ١٣٦، س ٤) : «ومنها مثل لزوم النعم والايهام للمعقول من الحيوان....»

فإن جس معنى واحد ومن لوازمه الكثرة التي هي صفاته من النعم الذي له باعتبار
فصله المقسم ومن ايهامه الذي له باعتبار ذاته أو التعيين الذي باعتبار قوام مفهومه
حيث أن الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والايهام الذي في وجوده أو التعيين

١- والتحقيق المعنى دائماً يكرر هذا الكلام و قد قلنا أن النعم على مشرب المعنفة خلاف لتصور والمعاني
وأن قيام الصور الكلية بالنفس قيام ضروري والاتحاد في مبادئ صعود والخلقية في النزول ولا تتلوه الأمر
في الكليات والجزيئات و قد أشهر عليهم الفعل البسيط الإجمالي خلاف لتصور التفصيلية .

الذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادته لكثتها واحدة ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انبى بمقام استشهاده المصنف (قدس سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود...»

الفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم وهذا باعتبار العقل فقط لان الحديد في ظرف العقل لا غير والجنسية والفصلية وان كانتا من المعقولات الثانية ايضا الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين .
قوله (ص ١٣٧، ١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها في نفسها عين وجودها لمعالها فلا بد من دخول المحل في حدها .

قوله : «وفى المركب يتكرر» اى فى المركب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرة داخل فى حد الصورة الطبيعية ومرة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص ١٣٧، ١٣) : «او قطعة الدائر بالدائرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض وهو اننا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يتبع ما هو الاولى منه وهو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحاد والدائرة بالفوس بان يقال الانسان رأس وقدم واصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحادة او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدائرة هى القوس لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شئ منها او المراد

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بأن معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التبريرين أن في الأول استفساراً بأنه لم يرجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز أكثرهم التحديد بالأجزاء الخارجية مع أنه أقرب وجوز هذا وفي الثاني ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بأنه ينبغي أن لا يجوز هذا والجواب على التبريرين نفي الجزئية للأجزاء بالنسبة إلى حقيقة المحدود (إلى آخره) قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

أحدهما أنه قد يكون إجراء كمالية الهويّة لأجزاء أصل الهويّة كما في الأصبع فإن أجزاء الهويّة المأخوذة في مقام أجزاء الماهية أما أجزاء أصل الهويّة مطلقاً كالجسم وأما الأجزاء كمالية الهويّة كاليد أو كمالية الأجزاء الهويّة كالأصبع أو كمالية حسنها وزيئتها كالحاجب والأشعار .

و ثانيهما : أن يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فإن السطح الذي هو الكرم و هو قابل للقسمة مادة لهيئة الدائرة السطحية أو الخطية و كذا مادة لهيئة الزاوية فإن الزاوية سطح احاط به خطان متشاكلان عند نقطة أو هيئة محيطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والعطف في الأول.....» ففي الأول إذا أخذ الأصبع في تصرف الإنسان أخذ ما بالمرض الذي هو الأصبع لأنه من أجزاء كمالية اليد التي هي من أجزاء كمالية الإنسان كما مر لأن الجزء الأصلي له هو أصل الجسم والأصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات وفي الأخيرين إذا أخذ القسي في تعريف الدائرة وزوايا الحواد في تعريف القائمة أخذ ما بالذات الذي هو أجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدائرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالمرض حيث أن الدائرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمة شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقابلين فان الشكل كيف
مخصص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ١٠ اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة
والزاوية عرشية لهما او جعل لهما اجزاء بالتعل كالفسي للدائرة والحواد للقائمة وتلنى
القائمة لزاوية من الثلث والكل باطل لان كلاهما متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ١٢٨ س ٤) : «بل اما تبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاشراب بل للترقى لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما
لا يخفى .

قوله : «لكانت نسبية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ١٢٨ س ٨) : «فيكون ان يبطل»

لان احد المتحدتين لا يبقى اذا زال الاخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته
فسبأى .

قوله (ص ١٢٩ س ٤) : «فان لم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بعبارة اخرى «المادة البعيدة» واما المادة النوعية والمادة
القرية فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت
العله زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسي
والجسم الذي هو مادة فان الاول اسر منهم مأخوذ لا بشرط والثاني معين مأخوذ
بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى
الجنس و يزول فصله .

قوله (ص ۱۳۹، س ۳) : «كيف والفصل....»

بمعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما لىؤدى التركيب الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضا لاذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت: ماهى شريكة العلة هى العام البدنى من الصورة ان قلت فليكن العلة للجنس هى - العام البدنى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعند باقية فى الاحوال والتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلا فى الناطق بطوره و فى الصاغل بطوره و كذا مى - الهولى و فى العنل المغارق .

قوله (ص ۱۳۹، س ۸) : «من الفصل متعلق بكلا التركيبين» .

«من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين» .

قوله (ص ۱۴۰، س ۱۴) : «فلما المادة لما كانت فى ذاتها امرأ ميمها....»

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لانهما قوة بعنه لا فعلية لها ولا تعين حتى تأبى عن التحول الى الصورة وهى تتحد بالصورة جملا ووجودا لجواز اتحاد القوة والمبهم بالمعبرة والمعين وبالحيلة اتحاد الالامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهولى

۱- حکیم معنی همان کرده است که ترکیب بین ماده و صورت انضمامی است و بر قول باتحاد چند متعلقه کرده است و بهر يك از این متعلقات چند متعلقه وارد است چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاحظه ذکر کرده است بهترین دلیل برهانی است که ما از برای اثبات حرکت در جوهر ذکر کرده ایم و بر ترکیب انضمامی بنا بر قول به ترکیب چند اشکال وارد ساختنیم اگر ماده و هیولا مقام و مرتبایی از خود داشته باشد که صورت در آن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی متعلق از صورت باشد و هر فعلیتی بماده فعلیته باشد از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما عذب و دیگری مطول باشد و در طول یکدیگر واقع شده باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و ما ذکرنا بطل ما نوهده الحکیم بالجنس انهما مترتبان فی الصمود اگر معاده

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شئیة وجود ایضاً فلا تتحد مع الصورة اتحاداً -
 الماهیة مع الوجود و ایضاً حیثیة القوة تنافی حیثیة المعلیة كما ینادی به دلیل
 القوة والفعل المثبت للمیولی فكیف تتحدان و ایضاً اتحادهما جملاً و وجوداً ینافی
 تعلیة والمعلولیة بینهما المتقابلین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان
 بوجودین الا انهما لیست متکافئین کالماء والتراب بل منسربان فی الصعود و ان لا
 ینفک احدهما عن الاخری فهما کالصورة الجسیئة والصورة النوعیة و بوجه کالبعدين
 السجرد المکانی والبعد المادی المتسکن فی وهل جمل الصورتین و وجودهما او جمل
 البعدين و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفساء الجنس فی الفصل و
 بالخفیة وجود الجنس وجودات کما مضی فی العاشیة الاخری ان قلت الجنس می -
 المركبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جملاً و وجوداً و کیف یصتحح الحاصل



۴-

مرتب می از علیت داشته باشد متجاوز از صورت ساطعیة مصبهاست یا فطری است که در آن شای نعل
 صورت کاملتر وجود دارد تا بر این مایه هیولی جوهر مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در
 (الصوریة) که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انگار جوهرت هیولی و صورت را ننموده ایم
 چون مثل صورت بلکه یک وجود واحد را بعد از تعطیل عقلی بقدری جزء جوهری فوئاعلمیة و فطنة الموجودة
 متحل بمنعطف نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت نوعیه را عری ندانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی بسبب بلکه طبیعت صورت
 علی اقتبالی وحدت صورت در این فرضی وحدت شخصی است صورت یا عقل مفارق نمیشود علت وجود شخصی
 ندی باشند چون مجموع مرکب از مثل مفارق و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند ، تفصیل این
 کلام را ما در رساله حرکت در جوهری و شرح حائل آراء ملاسترا بحث حرکت و خوانشی اسفار مفصل
 ذکر کرده ایم .

۱- هیولی شئیست وجودی و فصلی خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنالی
 ندارد چون قوه در هیولا متحیل است و هیولی بمعنی شخصی مهم است و علت و معلولیت آنها نظیر طبیعت
 فعل اول از برای عقل دوم نیست و قرینه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تعطیل عقل است و تابع
 نحوه تعلق هیولا می باشد

التي هي الاتحاد في الوجود بينهما فانها عين المادة والصورة والتفاوت بين تين و
 ذين ليس الا باعتبار احدهما بشرط لا ولا بشرط قلته معنى الاتحاد في التركيب -
 الخارجي ان يلاحظ بين المادة والصورة فيه نحو اتصال بحيث نعدان مرتبتين من
 موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس
 والتفصل فيه كاتحادهما في البسيط .

قوله (ص ٢٩، س ١٤) : «فان وجدت مادة المركب.....»

فان المادة عند قابلية الاتحاد والتحول الى اشياء صورته كثيرة ووجودها وجود
 له انحاء ولا يأتي كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن
 تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل ان
 المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه
 الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ووجدت في عالم المثال بلا مادة من ان لهما وجودين
 في حال الاجتماع وليس كذلك بل في حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من
 المغايرة بينهما يصحح الحلول والعبث والمعلولية عنده (فدس سره) و عند السيد السند
 الذي سبقه في هذا القول .

مركز تحقيق كاتير نور محمد

قوله (ص ١٣٩، س ١٦) : «ووجد الجنس صافاً.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعي الذي في المركبات و هو عين المادة ذاتا واما -
 الجنس بما هو فليس واحدا بالمعنى كالمادة التي كانت جائزة التحول عنده من
 صورة الى صورة بل وجوده وجودان وصدق على الكثرة المختلفة الحقائق فليس
 واحدا عدديا يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضا لو كان الجنس بماهوه كذلك
 لم يبق فرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي و هو يصدق ابداء الفرق عند قوله

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

هو له (ص ١٣٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان ينحول واما التحريك فظاهره على التركيب الانضمامي
اطبق .

هو له (ص ١٣٠، س ١) : «هذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان في المركب جنبه مادة جائزة التحول الى الصور التي هي الفصول بخلاف
البسيط كالعرض الذي هو بسيط خارجي ومركب ذهني اذ لا مادة للعرض يجوز عليها
النحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الحس والفصل في
البسيط موجود بوجود واحد وفي المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه
مادة متحولة متحدة بصورة صورة وفي البسيط لا مادة كذائية فالجنس ماهية لها
ايجاب بالنسبة الى انحاء الوجود هي الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) بانحاء
الهيولي مع الصورة تعني الوجود عن الهيولي بل ان لها وجود استعدادي^١ كما ان للصورة
وجود فعلي وهذا يستلزم انحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادي لما كان
خفيف المؤنة شعيفا امكن له ان ينحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى
بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب على الهيولي الانحفاظ منسحب

١- وجود استعدادي موجود بالصورة وكان من مراتب كثرة الصورة لا ان الهيولي وجود استعدادي منحاز عن
الصورة وارشاد الى ذلك انه بناءً على القول بالحركة الجوهرية ان صورة سابقة كتب بعينها هيولي للصورة
الكاملة اللاحقة وهكذا الى ان يتجدد الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فإن الجنس ليس له وجود أصلاً لاجودات
المصنوع هذا غاية تقرير مراده رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥٤٤) : «فوجد حيوان زائل عنه الماطية»

يعنى لو كانت المادة أمراً بعينه منضمّاً اليه والصور منضمت و هكذا الجنس
والفصل في المركبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين منحصلين فلا بأس
بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى
ان لا يعنى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالمساطية- وان يكونا
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة -
الجسمية لا توجد بدون النوعية- دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً ففعل بل
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى أصولها و مباديها العابلية و شرحت العالم
تثرياً فان الانسان كما ان من كمالاته الاساسى توحيد الكثير كذلك من كمالاته
تكثير الواحد و ضمنت كلاً الى سبب وجودها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و
صدقت بماورد في الواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلل حلاء من المواليد حيناً و
كان آجاً مابرة و كان ملوفاً من الضفادع مدة و كان ملوفاً من الافراس دهرأ و من
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تاماً مرتباً
مرجع الكل الى مقامها الهيلوى ثم الامتدادى الذى هو «كعاق صفصف لا ترى فيها
عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المسعدنى مقامها النباتى الذى عبر
عنه بالاجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى النام المعبر عنه
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم حكمة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع العيوض بدوا وحتما فمن الله المبتدا واليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير» جواب سؤال مقدر كان فاكلا يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدة الانسان والجوهر القابل للابعاد التام الحساس الناطق فان من الغاب الهيولى انها الجوهر الباقي فى الاحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولسو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و سرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو مسطور ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل النفعال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص ١٣٠، س ٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر . منها : ان الفصل شيئية الماهية كثيرة من الكليات الخمس لا شيئية الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود

والجنس ماهية ناقصة فما شئيه النوع وكيف يكون النوع ماهية نامية . و منها : ان الفصل مطلب اى الوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقي لا يحصل في الذهن . و منها : ان الوجود عين الشخص والفصل من الكليات و منها : ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء الماهية و اذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يدفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقي السمي بالاشتقاق لان الوجود كما هو ارفع شأنا من ان يكون مفهوم ماخوذا في الحد كذلك ارفع من ان يكون فصلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض فانه في النوع نوع بالعرض و في الفصل فصل بالعرض و في كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعي على ان الحكيم يبحث عن حقائق الموجودات فاذا حكم على شيء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهية مميز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يرسى الى المعنوي والاشياء بانفسها تحصل في الذهن و في العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية ولو ازمها فهي فصل والا فلا فان فصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مراده و مغزى كلامه في الحكمة المشرقة الاخيرة بعد ورق الشاه .

قوله (ص ١٣٠ ، ص ١٠٠) : «لما بيناه بالمرهان ان الوجود هذا مسمى»

في انه لا يلزم ان يكون لكل متميز و متعين كما في الوجود الحقيقي المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما في الفصل المتمين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «الفصل ان لم تكن»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الآخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل متميز ذاتي لا يلزم ان يكون بعصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «الفصول الجواهر»

اى يصدق عليها الجواهر مدتها عرثياً لا كصدقها على نفسه ولا كصدقها على انواعه فانه صدق ذاتي .

قوله (ص ١٣١، س ١٦) : «كما رعت اتباع الروايتين»

لظنهم ان الصورة النوعية حاك في المحل المستغنى لانه الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعاً عرض والهيولى الاولى والثانية وان استغنت في التحقق لسكن لا تستغنى في التنوع فان الهيولى وان كانت هيولى مجسمة لا تنوع الا بالصورة النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية والنوعية ملازم .

قوله : «وذلك لانها مع العصول» و هذه العصول ليست من الجواهر لان

١- في بعض النسخ : كما زعمه

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلاً في كتاب الجواهر والاعتراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بها لا مزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست أعراضاً والالتقوّم الجوهر بالمرض وليست اعداءاً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص ١٣١، س ١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البايط الفصليّة فيه البايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة - اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص ١٣١، س ١٨) : « فالجوهر النطفي يلزمها »

اي النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاسماك والاسباب التي ذكرها (قدس سره) انما هي في موضعين . احدهما : في مراتب النفس و شئونها في البدن . و ثانيهما : في مقامها العالي الجامع فعمليات كل القوى بنحو اعلى و ايسر .

قوله : « والجوهرية بسبب التجسم الاولى بسبب الهولي المتعلقة بها » كما في صدق الجوهر على الانسان في تعريفه فانه بازاء الهولي و ذكر في بحث الماهية من الاسفار « ان الجوهر في تعريف الجسم مأخوذ من الهولي و قابل الابداد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة » الا ان بؤل اليه اي الجوهرية من لوازم الجوهر النطفي الذي هو العاقلة بسبب توجهها الى الهولي الجسميّة و تعلقها بها .

ان قلت الكلام في الجوهر النطفي الذي هو الفصل الحقيقي و هو العاقلة و ليس فيها الهولي حتى يكون الجوهرية بازائها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب - العمليات و يمكن ان يقال فيها العمليات بنحو اعلى بخلاف القوة .

قلت : الهولي ايضاً من الموجودات عند مشيئها والمعلل المجرد جامع الوجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودي و قابلية كل صورة وفي العاقلة قابلية التحول الى كل معقول وفي الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفي الجوهر العقلي السعة الفعلية بحيث انبجست منه كل المبادئ والفعليات فيما دونه فهو كشجرة تطوي و هي كشجرة الزقوم طعمها الاثيم كلناهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اي صورته ذاته و ذاته وجوده اذ المجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته ١

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

١ لان الصورة هي الفصل والعصل هو الوجود والمادة لما كانت مشحنة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة - هذا في العين واما في الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهية المركب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشيء هو هو والمجموع احدهما التام .



قوله (ص ١٣٣، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»

متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اي وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائماً وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشيء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن طبري (٢) قد سل عنه عن العالم العلوي قال عليه السلام: صور عارضة عن المواد خالية من القوى والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخلة في قوام الشيء وشيئة الشيء بصورته التامة وقد قرر في غيره ان مقارنة الصورة مع المادة في بعض الاحيان لا يلزم فاستعمالهاطلقا والموجود اذا لم تساهبه لتجاوز عن هذا العالم بتعبير صورة تامة كما في المجرد عن المادة من دون مجردة عن المقدار و اذا لم وجوده و كمل ذاته بتجرد عن المقدار اجاباً .

الطبيعي لا المثالي فالوجود المادي والذات التي ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً ومن اللوازم الاخص لا المساوي لكن الانتزاعية تنافي ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تفرعه على الابدع والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوي الوحدة ففي الحقيقة سورته موجودة وهي واحدة ومادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب وكثير انتزاعية

قوله (١٣٣، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر...»

مراده ان إطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي وليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ في معاني يمكن القول بذلك وهو ظاهر البطلان اذ المعاني المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما في إطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وليس الصور والفصول...»

السره في كون الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا يتخلى الى مقام الا واستوفت جميع الفعليات التي فيمادون ذلك المقام بقتضي قاعدة امكان الاخص المستعمل في السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التي دونه فالتأنيق بالفعل مثلاً كل الفصول التي للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .

قوله (ص ١٣٣، س ٦): «تحقيق الفصول ليست الالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع أخرى من كتبه يستدعي تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيغية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تمدنها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجهر على الوجود كما يقول - المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي^١ واتراهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التمدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العيين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب التشبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصية ذاتية^٢ ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل^٣ منصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث السبعة والمطلوب من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لافصل الحقيقي ليس بازاءه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لـ لِما هيَاتِ الفِصُولِ تحَقِّقُ في الخارج ليكون بازاء الفصول - المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس التفصيلية المعروفة في المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابله الاشتقاق اعني المفهوم المروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد انتقنا عدم تعليل اللاهيجي في اختيارية الوجود وامالة الماهية و قد كشف من مراده و انظر الحق في الهيئات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تعليله في امالة الوجود العيني الى نظر طائفة و مراد ١٢٨٠ هـ ص ٥٦، شرح مشار لاهيجي ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨١

٢- قوله (ص ٩٦١) : «الاصل منصل» لم اجد لهذه العبارة معنى متصلاً .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر : ان الفصل المنطقي اذا كان موجودا لا يجب.....
ان قلت : فلي هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات
قلت لما كان شيئا الشيء بصورة وفصله والباقي من الاجناس والفصول من اللوازم
كما صرح به تكلم في الفصول وهذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده
وهاهنا بيان آخر لخص منه تتكلم به خارجا عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقي
للانسان هو النفس الناطقة وهي عنده ' وعند الشيخ الاشراقي (قدس سره) لا ماهية
لها سوى الوجود كالمقول وما هوها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل
الاخير وصورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخيرة التي هي النفس الناطقة للنوع -
الاخير الذي هو الانسان والاعراض نواع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا
فصل الانسان وهو ليس الوجود .

قوله (ص ١٤٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال في الكلى الطبيعي كثير لان القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين
وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منزلا عنها والاول ينسب الى اقوال ثلاثة مضت
في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية ^{احدها} ان الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي
والنوع الطبيعي كلها واحدة في الخارج تقوماً ووجوداً والتعدد ليس الا في العقل
و ثانياً : انها متعددة تقوماً متحدة ووجوداً و ثالثاً : انها متعددة تقوماً ووجوداً
والثاني ينسب الى قولين لان وجوده الانفرادي اما في عالم الابداع وهو وجود
ارباب الانواع وهذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلي اسماؤه واما في
عالم الطبيعة وهو قول الرجل الهمداني وهما سخيان جدا و بانضمام قول المصنف

١- في الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظرية والعقلية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة للعروض لتخفى الكلى لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، م ٣) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان «موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة» فالحرارة المشتدة السائلة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللمصول المنطقية هنا في العار والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقية اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقية اشتقاقية اذا وجدت متمثلة كفا في مواضع اخرى واذا وقف هاهنا في حد و مثله القول في مراتب السواد السيل كالمعتقى والعودى والتيلي والعالك .

قوله (ص ١٣٤، م ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما البغارقة عن البدن و كالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فتشترع منه المعاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقية اشتقاقية فيها لان كلا منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، م ٩) : «ثبت ان الوجود كماليه ونفصاً» .

قوله لذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرش عريض ثبت التشكيك فان ما فيه التفاوت و ما به التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١- لان الواسطة في العروض اقسام من الغنى والافنى والجلل والاجلى .

واحد كالإنسان الواحد و له هذه السمة «ولقد خلقكم أطواراً» بخلاف ما اذا كان لها فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذا تخالف النوعى ليس تشكيكا .

فوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «في خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعدمهم ايضا يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة و نافصة و مقدمة و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضا الى الحق لان الفصول الحقيقية كمافال المصنف (قدس سره) هي الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك في الذات والذاتى فمعنى كلامهم ان التفاوت في حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالعادة والعوارض السادسة اختلاف المواد والعوارض بمولد وعوارض سابقة اخرى و هلثم جزء و التسلسل نعاقي مجوز عندهم والهوى السجدة محال وانقيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل لتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى في الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف في الانواع المتخالفة ليس تشكيكا بل التشكيك هو الاختلاف في النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والنافصة بحيث يكون ما فيه التفاوت و ماهه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و في اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع ما فيه التفاوت ولكن نفسه ليس ماهه التفاوت كما علمت .

قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «على بعض الأنواع والمناقب...»

انما خصص بالبص نظرًا الى ثنى التفاوت التشكيكي مطلقا عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر بالتزاعى فى الاكلمية والافقيصة تسع المترع منه والنية تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك فى الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لاثما اتم الاعراض تحصيلًا والمقولات عند الشيخ الاشراقى اربع و هى الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدئية فى المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يرافق فى الكم والجوهر فالاصل المحفوظ فى الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والتبعية اللواتى كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من التكيف والكم المتصل والكم المتفصل هو الكمال والنقص والمساوون تبعوا العرفيات السائية والحقايق لا تقتصر من العرب واللغة .

قوله (ص ١٣٥، س ٢١) : «و رجحنا هناك حساب الفول بالانددة بحسب الماهية والمعنى»

المراد بالماهية «ما به الشيء» هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيه بحسب ذاته وقوامه عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت لا ان يكون التفاوت فى حد الفردية او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير ..

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «و هو كالت ذاتيات هو عوارض...»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتية يقول

به في الموارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الاطوار واحد ومن يقول بجوازه لا يفرض على المعروضات فمن فصل و جوز في - العرضي غير الوجود و منح في الذاني ففي كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اي لانه حقيقه و هوئته بخلاف الماهيات التي عبر عنها بالمسماني الكلئيه فانها امور مبهمه لا متحصله حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متغنى بفتون .

قوله (ص ١٣٥، س ٩، ١٠) : «هو بذاته مضم و نفسم.....»

لبساطه كل مرتبه من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن السقدم ولا الشديد عن الشده والكامل عن الكمال ولذا كان ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعليه نفس و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فبان حيثية الوجود حيثية الالباء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبه فافده الكمال مرتبه اخرى و هو يكون عين حيثية هذه المرتبه من الوجود و حيث ان له معين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود مما يتفاوت كمالاً و نقصاً وبهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هي انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والكمال عين المرتبه الكامله والنقص عين المرتبه الناقصه لبساطه كل مرتبه وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس - العاليه البسيطة والكمال والنقص متباينان كان حقيقه الوجود كثيرة لا واحدة و بيان

الدمع انه ان اريد بالتقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مابين للكمال لانه عدم لكه ليس عين المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجسمي فهو لا يبين نسخ الكمال لانه نسخ الوجود وفي الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الخيفة لا بامر زائد كما ان الاشتراك بسنخ الحضيقة .

قوله (ص ١٣٦، ٢٠١) : «وكذا العشاقون رعو.....»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكميات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقياس والكمرة بالمتصل .

قوله (ص ١٣٦، ٢٠١) : «لانه كما ان المعاني.....»

اي لان موجودية العامة ان قلت لنا معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمتقول معناه المحمول الكلي و هو حكم الوجود العام فلت الوجود في قولنا هذا عنوان الحضيقة و مرآت لملاحظتها فحكمكم الحكم المعون بل لا حكم له لانه المعاني فيه ومعنى التشكيك المعنيت للحقيقة المعنى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مرآب ذاتية متفاضلة و اين هي من المفهوم في اذ جعلت المرآت مرئية وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لا حقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١١١، ١٢) : «والحواس بلسانهم.....»

ان الفصل في ذاته امر بسيط اي ماهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اي شيء من الاعراض الخاصة من الكم والكيف و غيرها من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتياً وان صدق صدقاً عرضياً اذ لو صدق شيء منها صدقاً ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجسماً بواحد عن التسعة و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس حتماً
 لا شئ من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بمدته مائية ماهيات
 المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثير من الاعراض توجد غير داخلية تحت الاجناس
 السعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود...
 الحاس الامكاني و محوها عندهم و عدوها معها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون
 كل جوهر مجسماً بالجواهر حتى يصدق عليها صنفاً ذاتياً بل ربما يصدق على شئ
 صنفاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجبللة فالفرق بين مشرب المصنف (قدس
 سره) و بين مشربهم ان الفصول عندهم (قدس سره) وجودات خاصة و عندهم ماهيات
 بسيطة كما حفظنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣) : «فصل السواد...»

لان الجنس الذي هو السواد لازم غير متاخر في الوجود لفصله المعسم و بمباراة
 اخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما
 يحمل على الآخر و معاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذي
 ذكروا حصل التوفيق بين قولهم ان الاسد والاضعف في السواد مثلاً يرجعان الى
 الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشد والاصعيبه معاني السور والسواد و كذا
 غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا
 فصل النور وغيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣، ١٤) : «واما بيان هذا النوع...»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتدوا ان الفصول
 ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهية وان استعملوا راحة

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان العنصر وجودات خاصة على ما رجحنا كلامه وقموا ايضا فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات ممراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسلة و ناقصة ايـهـ حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يصعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعنفوا العنصر ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التبايني كالنوعي والجنسي و نحوهما ليس تشكيكا ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتام ذاتها البسيطة لماهية فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلاتن الوجودات على ظاهر مذهبهم مطابق متباينة بتسام ذواتها البسيطة كالنسبين بين الاجناس العاليـ البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكا وما كتبنا سابقا ان قولهم بان التفاوت في النوع الواحد في حد الفردية وفي الجنس بالمفصول قبول بالتشكيك في حقيقة الوجود فان الشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به في الاسفار من الوفوع في التشكيك في الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسي في العقل الاول على الثاني وفي الهيولي والصوره على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت في الجوهر غير ما به التفاوت وهما في الوجود واحد انما هو بناء على تاويل مذهبهم في باب تبين الوجودات كما مر في اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصديق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصلين و محققين فكيف يتقوهمون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوي و عدم جواز اقتزاع مفهوم واحد من حقايق مخالفة بما هي متخالفة .

المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه المبدأ الآخر والاولى» .

اي في عمله وانشائه المبدعات التي هي في الحقيقة من الآخر وليس من الدنيا
«الاول تعالى تام الوجود» اي ليس له حالة منطرة «فوق التمام» اي كمال وجود و
كمال وجود فمساواه مترشح منه فلا يعوزة شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني
او سعة خاصته بالتالي واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو معنى البرهان «او اراد»
خلافاً للكرامه القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلين
بان الداعي على الابداء ايصال النفع على العباد وليس عدهم واجب الوجود بالذات غاية
الغايات كما برهن عليه الحكماء



قوله (ص ١٣٧، س ٩) : «فلا يعزبه غير ولا تأخر و انفعال عن غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انتصابية من الاعلى الواكبة الحادثة واما الاتصال
عن الغير المنفصل فهو ايضا يلزم لان العزمى الحادث لا يمكن ان يعمل بداته المبدية او
تعقل زايد للتعقل من الصورة المرتسمه او تعقل الاصح كما ينزله المعتزلة في ساب
مرجح الحديث^١ اولاً لا تعقل لنرض زايد والالسم يكن معتاراً حقيقياً كما في المخارص
الامكاني حيث انه مسحرمتهور للتصديق بفايده الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في
كثير من النسخ والحواب في وجوده من ذاع زايد او وقت كما قال الكعبي اختص

١- اي الحادث و قد اختلفوا في مرجح الحديث و اتم الاقول مغفرا لمرقا : «توالت في ما يشقون معاصبه»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادة او آلة واستدعى فعله الكلى مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعلية والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لازم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليته عن الغير اذ لا علة للداعى او الوقت او المادة او... الاكلة سوى ذاته لا ذلك التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعلية له تعالى بلا داع او وقت او نحوهما ففى فاعليته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شيء مقدم على فاعلية .

قوله (ص ١٣٨، س ٢) : «لان كل رتبة غير رتبة هو دون رتبة»

لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو تغير فرضنا لكان تغيراً الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بسبب المعلولة لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٢) : «طبعا»

هذا القيد لاجراخ الخلط واللبس للهوى فى الانقلابات المنصرفة قسراً فان التنزيهات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلط واللبس كخلع الصورة الهوائية عن الهوى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن الفرماس^١ ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلط واللبس تكونان فى الجوهر بالعرض ولا يختصان بالعرض او الجوهر فقط

الاستكمال كمبرورة الجماد ثانياً والنامى حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة
حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شيء زائد^١

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»
لكن غير به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك
لكونهما دقيقتين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية^٢.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»
لان كل ذي مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالملح بشيء ان لم يكن في مرتبة
من مراتب وجوده بل كان فيها استعداد كان ذلك الشيء ذا مادة حاملة لاستعداد
ايضاً لان القوة التي في الخارج والخلو الذي في حاق الواقع الذي هو مرتبة من الوجود
لها قابل واقمي هو المادة وان لم يكن في المرتبة من الواقع التي هي شئية الماهية
فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التي هي الامكان الذاتي والخلو الكلي في مرتبة
الماهية من حيث هي يكفيهما القابل للتعملي العقلي ولكن الاول تعالى لما كان صرف
الوجود الكلي لا انه منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن قص الامر فلو كان فيه
خلو و كان قوة واقمية واستعداداً عينياً لكونه في الوسوع الواقعي المعنى وحامل
الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم
بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً».

- ١- لان في الاستكمال على طريقة صدر المتألهين ليس لم يبق لا قطع وليس و بناءً على طريقة الشيخ وابائه
واترأيه خلج و ليس والفول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلع والبس حتى في الاستكمال الطولية
- ٢- بناءً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات في الصور الطولية والخرطبة ليس عرجية بل دقي و
اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف في الاسفار وتعلقه على العكس لا الشرائق

قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «هي الإشارة الى ان صفات الله تعالى....»

ان قلت : هذا السند في افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام في معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في السند الاول فايئة مناسبة لهذه الاشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبة من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقاً بمبادئ اربعة هي العلم والمشيئة والارادة والقدرة سيما انه يصدد اثبات انه نام العاقلية ونغيتها عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم الصفات بل عينيها للذات يشب هذا ولا سيما ان علمه فعلى ومشيئته و ارادته نافذتان و قدرته احدية تتعلق و خصوصاً ان احدى مراتب علمه الحقائق المناصلة التي هي ارباب الانواع وانها في شئيه المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله البداعية لكونها عفولاً فعالة تؤدي و تسوق الى الاغلال فتدوم الاجادة والاضفال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل....»

الاولى يجب ان يكون جميع كماله بالفعل و يمكن ان يفرض بالبناء للفعول من باب التفعيل اى يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلى من اعتقاد شوب القوة بها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع في كلام المعلم الاول اى من التجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور فى المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره فى قوله: «لا جهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قد يكتب بذييرتين

١. و كلما له مدخلية فى قاطبته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مجده المخله من دون اعتبار امر ذاته على ذاته .

إشارة إلى صفتي الجمال والجلال وفديكتب بذيرة واحدة إشارة إلى اتحادهما و
عبيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن أن يكون اسماً في قوله تعالى «سترهم آياتنا في -
الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنهم الحق» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر أن وجوده كل الوجود...»
قد مر في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر وأما أن صفاته كل الصفات فعلية كل
العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء» و مشيئة كل المشيآت
كما قال تعالى «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» و قدرته كل القدر «إن الله على كل شيء
قدير» و هكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٣) : «وما هذا شأنه بكون كل شيء»
أي وجوداً من حيث الظهور وأما الأشياء من حيث الحدود والفتقدانات فاعدام و
من حيث شيئية الماهية فهي دون الظهور كما أنها دون الوجود .

قوله (١٣٩، س ٤) : «ومن استمع»
فإن صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكي عن القبر والشجر والحجر فمثلاً
عن الكل فكيف بكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً
الاقდس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب أن علمه وجوده البسيط المبسوط ووحده وحده حقيقة لا
عنديه محدوده كوجود الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لا لظواهر كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و سورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالتعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه .

قوله (ص ١٣٩، س ١٠) : «العلم هناك في شئبة المعلوم اقوى من المعلوم في شئبة نفسه»

بل العلم هاهنا ايضا اقوى لان الاشياء بانفسها تجعل في الذهن فمما هيانها محفوظة في المولتين فالعلم بالشمس شمس اخرى والقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه مظلماني ميت مجهول دائر زائل فاذا كان هذا هكذا فباطنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شئبة الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجردا بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهي عليه حقا و حقيقة ٢ .

مركز تحقيقات كاتير علوم

١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب مبني اتعاضد واتقار و المروعي انما يكونان في الذهن واتعاضد العقلي

٢- لان الوجود العقلي علم بالاشياء الخارجية و حجة لتعلقها اقوى من المعلوم الماهي والمعلوم الموجود في العلة بوجود جميع كان اتم و اقوى وانما من الوجود الفرعي الخاص للمعلوم و اما نفس المعلوم الحائس للغة او نفس المعلوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء بوجود تبي و ليس وجود المعلوم في العلة من هذا القبيل

٣- و اهل الحق ذهبوا الى ان حقايق كل شيء عبارة عن تبيين في علم الحق و مرتبة واحدة لا احديتها الذاتية التي تلي في جميع التبعينات و كالتاليات .

قوله (ص ١٣٩، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء^١ و يريد»
والاظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا واحدة»
اي ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة «فان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس
سره) ان جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب وعالم الامر كلام الله و مثله النفس -
الناطقّة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع او ما امرها الذي
هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه الا بتكثر الماهيات الا واحدة و هو كلمة
كن التي بها الماهيات يكون و انما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣٩، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»

اي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النبوة الى الجسم لكونه
مركباً وكثيراً من حيث التركيب من الهيولي والصورة و تركيب الجسمية من الاجزاء الغير
المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان في ذات الحق كثرة بالذات فلا
بدء ان يكون وحدة فيبيته انزل من وحدته ذاته بان يكون واحداً بالذات كثيراً بالعرض
لان الماهية والامكان ونحوهما مجعولة بالعرض .

(ص ١٤٠، س ٦)

١- والفراد بالامر هنا ليس الامر التشريعي لان الامر التشريعي كونه يعتمد كلاماً بالصلوة والصوم والحج
وسائر العبادات فالامر هو الامر التكويني و ما هو عن صفته تعالى واحد بالوحدة الالائية و هو الوجود
المنبسط على الماهيات .

٢- اي الوحدة العقلية التي تحكي عن ذاته و هو كقوله تعالى للذات .

قوله (ص ١٤٠، س ١٠) : « فجهة وجوداته ... »

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سم تلك الجهات: بانوجوب الوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء و تعقل ذاته النورية اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهية الامكانية فجهة الوجود او النور او تعقل مبدئه مصدر عنه العقل الثانى و جهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس العلك - الاقصى و جهة الامكان او الظلمة او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم العلك الاقصى الاشرف بالاشرف والاخص بالاحسن كمن تصور فى نفسه كمالا وحصل منه فى وجهه نظارة و بشاشة او تصور فى نفسه قصا و عيبا و حصل منه فى وجهه انقباضا و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصارى (قدس سره) بالفارسية : « الهى چون در تو لگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون دو خود لگرم خاكم و از خاك كمرم » .



قوله (ص ١٤٠، س ١١) : « ومن جهة غايته »

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوها ^{بشيء} اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل - الجهالات التعملات والمشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جعل الجهات علوما لكون العلم مبدءا لفيض سيماء العلم التقلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء ب : ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ لملك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه -

بـ بشاشة العقل و انبهاجه اما هو سبب وجود نورى بسيط و انبهاجه و كدوره سبب و منه لجسم الظلى وان شئت قلت : متعلق العقل و تسمه سبب لوجود العقل و بقلته و كدوره سبب وجود الجسم و انه هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطأ إذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود الفعل مكتسباً كسوء
الامكان او كسوء الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضاف الى الواجب
بالذات مصدر للعقل الثاني وقد اشار (قدس سره) اليه بقوله : مصدر منه والكل
منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه
الاشياء الى العقل تفويض و مناف لعدم قدرته تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى
العقل مثلاً لا ينافي الاسناد الى الله لان العقل يدالله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى
الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا
الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو ان
المراد بهذا الواحد الصادر الوجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة
الحقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحه حضوره صدور وجود والماهيات الاعتبارية سادرة
ثانية و بالعرض و هذا في النظام الجملي واما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي
ذكره شكر الله سبحانه و امله (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع
الاعراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل ولحق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي
قوله (ص ١٤٠، ص ١٤١) : «قال الله تعالى : والوحى فى كل سماء امرها»

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر والوحى اليه هو السماء الطبيعي
والوحى لمسة السرعة .

قوله (ص ١٤١، ص ١٤٢) : «الى غايات عقلية....»

اي العقول المرشدة من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات
الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد وتكامل قليلحق و تتحول صورها الطبيعية بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثالية ومعناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعية مع استنادها الى اشواق وارادات تهافت لانها تكون حينئذ ارادته .

قلت المراد بالطبيعية هو الجوهرية و ان اريد نفاها ايضا لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعية .

قوله (ص ١٤١، س ٧٦) : «فيكون السواحل المفارقة.....»

اي ارباب انواع السايط والمواليد العنصرية على عدد البحركات والحركات الكلية الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع و اما الدائنة في العليكات فيسائها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارساد القاضل بظلميس فهي اربعة و عشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين ما به الشيء بالفعل والمراد انها يتبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «محدوده كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشراف والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادئ المفارقة والمبادئ المفارقة والمبادئ البرزخية - كما مر ان عدد الحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادئ انحراف المفارقة والملائكة المدبرات امرا لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادئ المفارقة العقلية والملائكة الصافات صفات والسابقات

سبقاً لا تخصي فإن الانوار الاسفهبديّة الكاملة بعد مفارقتها التواسيت يلحق بالقوا .
ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقي (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات....»

وكان الوجوب الذاتي والدوام الزماني عند هؤلاء وعند القائلين السابقين من
المطابعيّة والصابنين مساوقان وكذا عند اللاحقين المذكورين فالمخالطة من باب
اشتباه العام والخاص او من باب سوء التاليف والاستنتاج عن موجبتين في الشكل -
الثاني هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان ونحوه دائم والآله هو الدائم فانفلك
هو مثلاً الآله ومن تفوّه من هؤلاء بان المادة هي المبدء فهو اقرب الى التأويل بان
يراد بالمبدء المبدء القابل و هو اول السلسلة الصموديّة .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرثانيون»

وهم منسوبون الى «حرثان» بالحاء والراء المهملين والنون رئيسهم وهم -
التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس
نويثون والنصارى تنليثون وبعضهم عبّروا عن ثلاثة اقسام باقنوم الوجود و
اقنوم العلم و اقنوم الحيوة وكلامهم اقرب الى التأويل وان جعلوا التثليث باعتبار
المفهوم العنوايي لا الحياتيات المختلفة للوجود والعلم والحيوة كانوا موحدين و
هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» وانضمير في
انها خمسة الى الالهة المستفادة من المقام لا الى الاله لكان العيولي وغيرها ولا
الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكثرة الى العقول»

أي كل هؤلاء الفرق الممدود بمدون انهم من ارباب العقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملكة البيضاء عنهم .

قوله (ص ١٤٣، س ١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصح وان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه وهذا هو المحصن لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تقوت لو كان - العالم مستتيراً اضغاثاً مضاعفة - بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ١٤٣، س ١٣) : «ما تحيله في وهمه»

لملك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتروشمه او نسوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيّل في الوهم ما هو فعل - التخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهة بالحق بالمعنى الذي استحس وهمه و من المغررات ان القوة المتصرفّة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالنصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور - السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطة بصورة الامتداد الكسي .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «نور هدايته»

اي بنور مستعار من الله يكسحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا هراسمة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالثله .

قوله (ص ١٤٤، س ٣) : «ما تصوروه»

والمراد بالنصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال علي عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»

والاولي ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تفيدهم الحقيقة :

«جمالك في كل الحقائق سائر وليس له الا جلالك سائر»

وايضاً جميعهم مسلمون لانهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم

باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كعاقل :

اگر مؤمن بدائستی که بت چیست یقین کردی که دین دربت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي

هو كلمته كن اذ تعلق بماهية قبلت والصورة التي اذا تعلق بمادة اتقادت لها فادا

فالحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستغامي قبلت و لئاهية الدال اقبل الوجود

الاعوجاجي قبلت و لئاء الورد اقبل الوجود اللطيف المعطري قبلت و لئاء الشوك

اقبل الوجود الشوكي قبلت و هكذا في الماهيات والمواهب الاخر ففي الكل لاسبيل

الا الطاعة لاستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي

لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة

امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارجة او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها

الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، ص ٤) : «اعلم ان الاول نعالى اشد سار و سرور و مبهج و مبهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بمعارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والانتباط ونحوها والتوفيق الشرعي ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله خَسَمَ الله على قلوبهم وطمع على ظواهرهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لعنظا العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى في الحديث الفسسي «من عشقني عشقته و من عشفته قتله و من قتله فعلى دية و من على دية فانا دية» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قد رواء جسم غير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المعجلى ابن جمهور^١ والمحقق البهائي^٢ والعلامة محسن الفيض^٣ (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بآ هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «ولي مع الله وقت لا يسعى فيه ملك مغرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشمر فانه من ملايمات العشق وما ينبغي له .

١- صاحب المعجلى في الرجال الطبعة المعجزة ١٣١٦ هـ في ص ٢٨

٢- الكشكول لنبيها البهائي فده غ ١٣٨١ هـ في ص ٢٥٠ .

٣- به قال العلامة الكاشاني في كتبه كالوافي والعلم البين والحقائق

قوله (ص ١٤٦، س ٤) : «اجل مدرك...»

أما انه اجل مدرك فلان الفعل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل
الكلّي الذي فوقه فكيف المدارك الاخرى وأما انه ابي مدرك فلانه اجمل من كل
جميل و اجل من كل جليل و كل جمال و جلال ظل جماله و جلانه و أما ان ادراكه
اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى
الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتمالى والوجهى الاكتمالى وانية
واحد من الثلاثة يكنى فى انسيه الانبهاج والعشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «معان العناق المشاهين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شائق
عاشق ولا عكس فانفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكميات
عاشقات شائقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهي عاشقات
خاصة فالول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مضطربذاته و بعمده المراتب الاخر
على ما ذكره (قدس سره) .

مركز تحقيق كاظم رستمى

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تمريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية
سهلة بل لا بد لها من الاستكمال ذاتا وجوهرا بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها
بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير-
المنتهية و كيفية- وصول الافلاك الى النهايات تتم بالحركة الجوهرية- والتبدل-
الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم ثم الواحد القهار ففى

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن »^١ ففي كل حين ابتداء و إعادة و ايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث اثنه يترك البدن و استعمال آلائه عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأثر لها .

ثمة فلك راسخ مسلم انه ملكسراً حاصل آنچه در سر سويدهای بنی آدم از اوست فکما انه لا يمكن للملائكة المقربين المروج اليونسى^٢ ولا يتيسر لهم مظهره الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأثر الفلك الغاية التي للانسان الكامل مع انه يلزم انقطاع العيش لان الفلك بحر كنهه رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون و اما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا يقطع العيش بان يتصل نفسه بعالم العقل و يرتقى نفوس كامله من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالاقل و ننحرفها ثم ترتقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل^٣ .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بمباراة اخرى وصول كليـ العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غايته الغايات كقول لا عرشى فان جميع الصور في الحركة حتى تصير مشددة واشتدادها ان تستغنى عن السحال و تتحول الى عالم الشمال و نصير كشوش فائتات بذواها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميعـ

١- هر چه در سر سويدهای بنی آدم از اوست
نسى سبأ و به ياقين رفته است

٢- واعلم ان مروج يونس ع كان في الماء و مروج النبي في السماء .

٣- واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالها شأه في الاحدية الدانية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الدانية و بوجوده تحصل العبادة الكبرى و معاليه و صلته تحقق الطامة العظمى

النفوس في الحركة حتى نصير مشدّة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً^١ فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلاً فعالاً و روحاً قدسيّاً والنفوس الحيوانية تصير عقولاً^٢ متكافئة^٣ في الطبقة العرشية^٤ فتستهلك فيها و هي محشورة الى الله^٥ واما النفوس الفلكية فعلمت كيفية وصولها الى العايات و يوم القيامة يوم نسبت الى كل الاوقات بل الى الدهر الذي هو وعاء المجردات كسبة اليوم الزماني الى ساعاته و دقائقه في الشاملة والمشمولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية للموجودات النني في السلسلة العرشية الزمانية من الاوهام العامية فطلب الغاية الاخيرة متوجها الى غابر الارمان كطلب مبدا المبادئ ملتفتا لفت مواسي الاخيان فكما ان الحق المنزه جلست عظمته في مرتبة احديته و واحدته لتمايمته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المادة لا يسهل الزمان كذلك في مرتبة قهارته و ظهوره بوجدته في آخرته^٦.

ان قلت : كيف «ثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانباء» قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء المتحول منه في المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى ان عند سيرورة النامي حيواناً والحيوان انساناً والعقل بالقوة عقلاً بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

١- ولكن عقولاً لاحدة

٢- لا بعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتحول البرزخي هو العالم المتماثل لكل فرد مادي و ان حشرت احياناً مع العقول المكافئة لها هو توسط الفرد البرزخي .

٣- لان العالم في المبدء والوجود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا في الإنسان الكبير ومع ذلك لا فعلية وكمال في مرتبة سابقة
 الا وفي اللاحقة فكل ما ترى في الكل الاقترادى اجره في الكل الجموعى فاقصره
 واراقاً «ما خلقكم ولا بمحكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد
 اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التي هي كمال هذه الصور المادية وامتدادها بعالم العقل
 فانها كإغلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه
 الشيء بتمامه و كماله وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة منصلة واحد
 والاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات التراتب لشيء واحد
 ممبيزات لا منخصات حتى نسيره اشخاصاً وهذا لا ينافي ان يبقى شيء هو نوع آخر
 برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما
 هي مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى يتقطع الفيض لان ذلك انما هو
 بالذئور الكلى .

مركز تحقيق كاتير نوم سدي

قلت: انك مانوس بالبعدية الزمانية بروحك و اخذت الكل الغير المتناهي منزلة
 الكل المتناهي فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولي و
 توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعاءه و نسبة وعاءه عرفت ان المتحركات
 والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال في ازمته غير متناهي لان وعاء كل شيء
 بحسبه ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فابن البعد الزماني حتى يتقطع الفيض فيه
 فكما انك اذا قلت بالحدوث في كلية العالم و بعديتها لبدء المبادئ لا بد ان تحافظ

البرهانيين فنكون ذاالعينين فنجمع بين الحدوث و دوام النيش و قدم الجود من قديم
 الاحسان والا «حفظت شيئاً و عابت عنك اشياء» و ذلك يتم بالقول بالحدوث -
 الدهري الذي حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه في مواضع اخرى او
 بالقول بالحدوث الزماني بمعنى التجدد و سيلان الطبايع كما حققه المصنف (قدس
 سره) كذلك يجب عليك ان نجعل بين الوضعين و هو الحسن بين البيتين بل العوز
 بالحسين فنؤمن بدثور اندنيا باجمعه و بلوغ العالم الى العاية التصوي بكتلية
 «بكتليه» خال «نوقن ايضاً بعدم اثبات وجوده و نعاد كلامه و عدم اقول بـ
 فاعرف نفع و ليعذرني اخواني في مشي على خلاف هذه التعليلة فان هذا المطلوب من
 اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٢٠١) : «نفوس المترددين.....»

اي الذين لم يتمكنوا في مقام التمكن ولم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون
 بالملاء الاعلى و قد يسطون في مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و
 هم من عشاقه في المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه في المظاهر -
 الجزئية الدائرة الثانية و اولئك يطلبونه في المظاهر الجزئية الدائمة الباقية - اذا
 درجهم في النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشمل
 الجزئية و حيثئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهري معنای محضی ندارد و حدوث عالمی وجودنا آلبان نمیگفت چون وجود سرمدی حتی که علت
 دهره معلوم است قدیم است باچار مطلق آنهم قدیم است و عالم ماده است و عالم اجسام مطلق
 دهره و قال ان يقول ان كاسه قديمة و القدماء المعبر في العلة «اي عالم المطلق» قدیم پس عالم دهره
 قدیم معنای است و همچنين مطلق آن اللهم الا ان قال بالحركة الجوهرية في الاجسام كما فرده المصنف و المان

قوله (ص ١٤٧، س ٩٠) : « انه لا يوجد جسم من الاحسام سحفاً كان او مركباً
الاوله نفس و حيوة »

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل السعلتة^١ فانها من شئون -
النفس الكلية منزلتها منها منزله الصور الخيالية من نفسك المطبوعة و نصية كل
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبة ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات
العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً
بالفعل و عقلاً مستقداً و على القول باتحاد المدرك والمدرك فكون كل صورة
مثالية من عالم المثال الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ٩١) : « لا بد وان يكون امراً عقلياً..... »

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسماني
بمدخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد و
حينما وجدت فهي غير ومنعشة اذ الوضع في المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهي واحدة بالعموم
والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المتفاعل فصورة ما هي -
الحقيقة شرط لوجود الهيولى و فاعله الواحد بالعدد الذي هو المفاوق والصورة الجسمية
متجددة بالامثال والتنوعية منجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقضة والحركة لا يبدؤ
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل لكائنات و تفسدان آتية
فلا يبدؤ من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب^٢

١- و اعلم انه ساعا على العبارة الواردة في الصورة وجوداً لا الامر في حيزها الصورة النوعية بقدر على امرين و لازم
اما حدوث الصور على نحو التفرع والحركة الذاتية واما يلزم المتاهات الحقائق و منها الهيولى و حدوث
الكائنات من كمال المقام لانه ليس للهيولى حيزاً متشعباً هي الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان
قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «في ثمة دخول الشر في القضاء الالهي» .

اي سببه الهيولي كما سيصرح فالهيولي جته و وقاية في باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جته و وقايه لعنى باب انتساب النقص اليه كالتقصير الامكانية التي يترائي في العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر في القضاء الالهي فهي انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلي فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بدعته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نقي و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتاله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم في التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخيريات غالبه مجعول لا بما هو ذوشر مغلوب فالتار مجعولة بما هي ذات خيريات لا تمد لا بما هي محروقة لشوب ممكن والوهم مجعول بما هو مسدوك المعاني الجزئية الفاضله الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطليس الحكيم

قوله (ص ٩٤، س ٦٠) : «دون الطبايع والاحرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء والانوار العرضية فيسونها الهيئات الفاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنور بالانوار العرضية والاسفهبديّة الفلكية والانوار القاهرة الاعلين والادنيين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشرائره نور والوجوب الذاتي نور على نور .

قوله (١٤٨، ص ١٢) : «ظهرت فيها أولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها عسل العناصر و احيائها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، ص ٥٩) : «وما هي في اصلها من عالم النور...»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية فليس الا انها بالنسبة الى المدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النور و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضا وكذا القوة والاستعداد في انفسها وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعنيره و ادناها الوجود الذي هو قوة بحتة لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهولي نوع بسيط جنسه مضمين في فصله و فصله مضمين في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص ١٤٩، ص ١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم...»

بالمعنى الذي هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعا من الانواع المشكافة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقطاي بالمعنى الذي هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها في نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة؛
لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً في عالمه فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت
صور النوعية لان التنوع التكافئي في الجسمية وفي الهيولى بها ولهذا بعد تامة.
الهيولى في التحقق بالصورة الجسمية فهي محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن في-
التنوع اى في صيورتها نوعاً نوعاً في تحولاتها التائية كالجسمية او الهيولى-
المجسمة في التحولات الثانوية لان في التنوع المرتبة الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع
برأسه في السلسلة الصمودية و ان لم يكن كل من الثلاثة منفكة عن الآخرين ولكن
فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائماً وان يكون الشيء نفس الشيء ثم ان الفرق
بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شيء وبين
الدليل الذى ذكره في الاغراق الثامن ان هاهنا استدل من مسلك عدم ربط التجدد
بالتأثير الا بمتوسط وهناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع في الحركة بوجود
اصل محفوظ .



قوله (ص ١٥٠، ص ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس....»

اى بما هي مأخوذة لا بشرط وانها من صفة النفس ولا سيما الطبيعة المجبوته
على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و
ثانيها الحركات الطبيعية من الاينية والديمية والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات
في الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروائح والاشكال والمقادير و نحوها
والمراد بالعمل ليس المعنى المصدري بل مثل العقل اذ المعنى بالفعل هو التثان .

قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يفرق...»

فيثيب ذاته من جهة التباعد المكاني والتماذي السيلاني الزماني والوحداني الهيولاني لان وجود صورته للهولي فشأنه الذاتي هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه...»

هذه العبارة و سابقتها نامة على الحركة الجوهرية والمراد من يدها وهلاكها لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكاني والزمانية وغيبوها السكاني والزمانية في كل جزء من الاخر متشابهة بالاعدام والبطلان و ما بتراخي فيها من ثبات ما فانما هو من اشراق النفوس و في النفوس بهامى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراق عنها وردت الودائع الى اهلها ولاحقتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دورها على ان ما في لحاظك و عليك من الهولي الاولى والهولي السجسة والهولي المنوعة بالطبايع السياه اللواني هي نيران ذات لهب ذي ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن تراه له ثبات و وحدة و سريرة لان العلم مطلقا وجود فوري و هذه اشياء وجودها العلمي اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبي والسفارقي الذي من صقع تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمي الذي للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «انها تنمو وتنت اكلا.....»

اي تصوير مادة للنبات و كذا للحيوانات والعماد و كما يسند الفعل الى الفاعل قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حي لارض و كون النبات والحيوان

دوى نفس واضح ايضا .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصبرورة المذكورة بسبب الهبولي . قلت: اصل الغالبية بسبب الهبولي ولكن القابلية المخصوصة والاستعداد الخاص بحيث يثرثب الاثمار الخاصة من القوام والمثانة والاستساكن ونحوها بسبب الصورة الارضية والصنور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصورة المثالية كما مر فالمستعد و ان كان هو الهبولي لكن مابه الاستعداد هو الصورة وهذا كما ان الغابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهبولي لكن مابه الاستعداد لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور النطفة والملقحة والمضغة والجنين . ان قلت : العناصر الاخرى ايضا كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضا ذوات تعوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفي صا عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر العالي و كالارحام لهذه . قوله : «فانها نبات ارض» يشييه بالنبات .

قوله : «وانما» تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و ساجدا و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد في الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التي هي الصورة المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاسنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذلل والفقر في السواقل من الانوار القاهرة بالنسبة الى السواالي كما في قاعنة الاشراق

١- في النسخ الاتولوجيا : فانها نبات ارضي

٢- في النسخ التي رايناها : وانما تكون هذه.....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكية- وارض عقلية جبرونية- وكلها حيث- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتية هي الصورة العقلية السابقة على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالة بها لكون ماهياتها محمولة في كليات الثنائين والوجود حقيقة واحدة لا تفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية فهوى جميع العالم واحد واما على مذهب الثنائين فهوى كل فلك محالة بالنوع لهوى فلك آخر وكذلك للهوى المشترك في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في العقول .



قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتل ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانضمام كجسمات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بأنه الاول في العقل الاول ذاتي والثانوية في - الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بفرنيه قوله كما شئنا شيء واحد اختلف افعاله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان العمول

تختلف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما ان الهولي يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافي الوحدة التي بصدها لان المراتب نيمات لا شخصيات حتى نصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب ولطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) وبين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعي بينها فضلاً عن الشخصي ان نظرهم في الاختلاف النوعي الى ماهياتها ومفاهيمها المتخالفة وفي الاختلاف الشخصي الى المراتب المتمايزة ونظرة (قدس سره) الى وجودها الحقيقي وعدم المكثرات المادية ولو كان المادية بمعنى المتعلق كما في النفوس وان الماهيات اعتبارية والوجود ماهية الامتياز فيه عين ماهية الاشتراك سيما الوجود المفارق المحض والى انها من سقم الربوبية و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (س ١٥٢، ص ١٢) : «وذلك قوله تعالى وعلمنا الا واحدا...»

بان يكون الامر في الآية المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء كانت في -

البدائيات او في النهايات . مركز تحقيق كافي في علوم ديني
متحد جانهاى شيران خداست

واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لان المؤتمس هناك مستهلكة فايها و احكام الوجوب مفنية و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل في الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علمت من استهلاك المؤتمس هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيما على قول الشيخ - الاشرافي والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص ١٥٣، س ٣) : «أفترض من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق ومعناه المدرك للكليات والادراك لها في اول الامر بالقوة كما في حد العقل بالقوة والهيولاني وفي مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما في حد العقل بالفعل وفي مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاختصاصي هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع وفعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اي الفاعل الالهي لا الطبيعي والسخية معتبرة بين العلة والمعلول ومعطى الشيء ليس فاقد له وقد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعة...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيوانا و صيرورة الحيوان انسانا و صيرورة الصبي رجلا بحيث ان فيها وجدانا ثم وجدانا وهكذا وليس من باب الانقلابات ومواقع الخلط واللبس حيث ان فيها وجدانا وققدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اي ذاتياتها وعرضياتها وبالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع اوجزته او عارضه ويمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها وعلمها وقدرتها وارادتها وغيرها من الكمالات التي مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم وعلمه كل العلوم وهكذا والاول انفس بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هي تعمل شيئا» يعني ان هذه الصفات جهات فاعلية فيبادونه وهذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة في الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة في الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تليح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحده عددية و وحدة العقل وحدة حتمية . للوحدة الحقـة الحقيقية .
قوله : «ان يكون واحدا» اي في ان يكون العقل واحدا.... حذف حرف الجر
عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استعمالية يسئل عن نفسه تمثيل الامثال العقلية و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية النباتية والحيوانية و نحوهما فان كل كلى عقلية له وحدة جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحده جميع وجودات رفاقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجدا فاحصا عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد و وحدة جمعية و انه شيء يوازي بوحده اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشيء للبدئية و اما الكلمة التى فى الهيولى اى الكلمة التكوينية من القوى الحيوانية و النامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عديدة فاشياء مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات و السواد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذوات .

قوله (ص ١٥٤، ص ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعلمية الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والركبات و طباعها و شوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة الستما و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكتة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة أبطن مثل اللطائف السبع من الإنسان مثل الطبع والنفس والروح والسر والخبى والاخفى و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانساني المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التي في كل من اللطائف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان في كل منها كلها ولا عرابها عنا في التفسير من الغيب المكنون والسر المصون كانت الستة مسبعة

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : «في عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صمم الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاد الله ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبه واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأي فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : «وربما يسبها المثل الاثني»

وجه التسمية امر ان اخذها انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لما دونها فان العقلاني من كل نوع والطبيعي منه مشترك كان في الماهية ولازمها و لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتي .

قوله (ص ١٥٥، س ١٦) : «ان النسخة»

اي النسخة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثالا اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الان لا سيال واما غير سيال والكيف اما سيال واما غير سيال وكذا في الوضع والابن والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلية الطبيعي الصادق عليها وقد عبر في الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول وعن الثور بشور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعه الديوك الطبيعية في الصباح و نحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام السولوى :

قرنها بر قرنها رفت ای حمام
و این معانی بر قرار و بر دوام
والاكثر في كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يطفى العنل»

اي ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مر في بحث الوجود الذهني ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التي في عالم الابداع ولكن عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «و جعلوا العلوم والبراهين»

اي اعتقدوا ان العلوم الكلية التصويرية من الحدود والرسوم والتصديقية من البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولها بالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراعات النيسل متفاوتة فهذه كائنات تنير ذوات الافراد الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شيء اذ الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلي لا على الجزئي وعلى الامر الدائم لاعلى الامر الزائل فلولاها لصعب الامر باستعلام كسل جزئي اي ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فلان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحدا» الى قوله : «فهو اذن المعنى المسقول

المعارق.....»

قوله (س١٥٥، س١٤٦) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعي الصادق عليهما و يمكن ان يقال مناط الحمل
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامة بنحوانم و ايسط و حكاية هذه الوجودات ذلك
بنحو الضعف والنعرفه فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاسم للسنخية لكن بلا نجاف
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا وبين ما قال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلى
الطبيعى و على ما قلنا هي الكلى العقلى ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية قوله
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى والصورة ماهية الشيء والتي هو
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية
التي هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصيح ان هناك انسانا آخر او سماء
اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتامها وقيامها بياضى ذواتها قيامها
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (س١٥٦، س١٤٧) : «وهو ان المراد منها وجود الطابع النوعية»

فقولهم ان فى معنى الانسانية السالين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر
المشترك بين الاناسى انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعي موجود و
قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باقى ابدى صدق لانه
بان محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدائر الزائل اشخاصه .

قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بند على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم أنهم لما رأوا ان الماهية المطلقة موجودة تنوعها :
«بأن الماهية المجردة موجودة» اي المجردة عن المادة و لواقعها لا المجردة عن جميع
ماعدائها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها في مرتبة ذاتها تنوعها
بالوحدة الشخصية والتجرد الواضي حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم
يفرضوا بين البقاء النوعي والبقاء العندي مرأوا ان النوع محفوظ بشعاب الاشخاص و
تنوعها يات به الفرد المجرد وبنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وجهه الى الله
حكمه حكم الحركة التوسعية والآن السبيل و باعتبار نفسه و تماقب افراده حكمه ،
حكم الحركة القطعية والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوري الهى و معلوم ان الحركة
التوسعية ليست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فكذا مافى حكمها ١ فتأويله [و
تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متفارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» مترع على عدم التفرقة في السقامات

الثلاث .

مرکز تحقیقات کامیاب علوم اسلامی

قوله (ص ١٥٨ ، س ٣) : «وقد شنعوا عليهم....»

فيه نظراً؛ لأنهم لا يشبهون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك في مقام
المعروض ، والمعرض في مقام العرض ، والالزم القوة والنقد والموجودات هناك
تمامات وكذا النظر في قوله : «و مسواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- في آخر النسخ كما في هذه النسخة : فتأويله و تأويله السيد المحقق الداماد . والتأويل فتأويله و تأويله
السيد الداماد .. عبارة التعليل لا للألم الفوائد .

الهيلانية وإذا قيل : ان موجودات نشأة في نشأة أخرى لم يقصد انها مع خاصية
النشأة فيها بل ينفي هذه عن ديولها واللاشعرت النشأت وانما قال وان يوجد هناك
علم النجوم مثلا لان العلم موضوعات ومحاولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها
هناك نحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطة لعدولنا .

قوله (ص ١٥٥، س ١٥) : «و اما بوجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادة و لواحقها توجد فيه ، ولما الماهية المجردة -
المقابلة للسلطنة في مباحث الماهية- فهي لا توجد في العقل ايضا لانها مجردة عن -
الوجود العقلي ايضا وقد مر .

قوله : «ان نوع اسماها الجسيئة ام هي امثلة لها» افول يمكن استنباط المثلية
من كلام الشيخ الباقية لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشرف كما سيجيء
والمشهور عند المعترين لهذه القاعدة اشراك اتحاد ماهية الاشرف والاحس حتى يلزم
من امكان الاحس امكان الاشرف اذ السواد الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون
جميع افراد الماهية ممكنة لو امكن فرد منها واجبه لو وجب وممتنع لو امتنع
فلو كان من نوعين لم يجر القائل فيه اد يقال حينئذ لعل عدم صدور الاشرف قبل -
الاحس- لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيات
من الاسفار ٢ .

١- والحق مع التكليف البحثي لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحادات تسمى لا سيما على طريقة الشيخ -
المناهة الغالب باصالة الماهية .

٢- التمهيد الاسفار ط ١٢٨٢ هـ الى ص ١٦٩ ، تنبيه غرقى المشهور عند المعترين لهذه القاعدة ان يراعى
في جريتها شرطان : احدهما استعمالها في محبة الماهية للترتيب والمخبرس دون غيره والسكنى
استعمالها في ما فوق الكون والاهيات لا الهاديات .

قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يكن اجزاء»

هدأ وما بعده و امثالهما سهل الالتئال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والتمص والنفى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى الفعل والفعال و على القول بان حقيقة كل نوع يفصله الاخر وان ما سواه من الفصول والاجناس شرواط لحصوله قبل حصوله و فروع له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهي عرصة الالتئال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكتف عن وجوهها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تعليياً او من باب التنبؤ على الوجه الاول لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولي والا فمعلوم ان الانوار الفاعلة لمراتب نوع واحد بل سنج واحد اذ لا ماهية لها عده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطابقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالفصول الطولية و مراتبها المتعددة المكثرة (لا على نحو المكثرات التي هي العاديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد لانه مبتدأ على اضافته المعايير و ملاحظة الكثرة كل مثل نوع بسيط واحد لان المحدود نوعه مختصر في فرد و تكثر الفردي انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة في العاقل و هذه الجهات غير موجودة فيما نحن بصدد بيانه واما بناءً على عدم الالتئال لتكثر هي القول وانها كلها من اقسام وجود واحد فالفعل ليس من سنج المعايير ولا تتصف بالمعنى النوعي والجنسي فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥، س ٨، ٩) : «وأيضا خامساً فظهور تعدد هذه الاشخاص»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بأن كلا من الازواج الطبيعية مأخوذة هكذا اي مثلية بالمبادئ العالية و متعلقة معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لها في القاعدة بنحو أبسط واعلى و مرتبة الوحدة في الكثرة لها لا مرتبة الكثرة في الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «ان الوجودات العينية بما هي وافعة في وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمان والوحدانية الحقيقية» انها السلوب عنها احكام المادة و امثال ذلك مقبولة لان السجية معتبرة بين المبدء والامر فائز الكلّي كلي و امر الواحد وحدة جمعية و احدى وحدة تناسبها لافراد مأخوذة بشرائرها مجتمعة في وعاء الدهر لا متعاقبة كما في سلسلة الزمان فلال المثل النوري و رقيقته الحقيقية بل رقيقته الحقيقية والمفيد بما هو مفيد لا يليق ان يكون ظلال المطلق ولكن لا يسمنا ولا يسمنا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته في كثرة وتجليه في رعاضة مقام كثره و مرتبة جمع اوجع جمع و مقام كثرة في وحدة والمثل في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجردة و معسرة بلانصرية مرة لا انها منسحب عليها حكم المجرد و مسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اواني الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان اوعية وجودها اعالي الدهر واما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا في الدفع من ظهور التعدد وكذا في الاسفار قال السيد (قدس سره) ينادي بانها بما هي

مضافة الى المبدء الواحد واحده و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العاليه كالآن كما ان الامكنه والسكانيات بالنسبة اليها كالنقطه والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية قد مضى فتذكر^١.

قوله (ص ١٥٨، س ١٤) : «وبنده نغيرها ونقوبها هي الطبيعة»
كما انها مبدء الحركة الاينية و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولي في الاستعدادات والافعال فالمراد بالمصادة هي الهيولي لقوله: فهي الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص ١٦٠، س ١٤) : «والحركة والمرصد»
الى قوله : بل هما نفس الحدث جوايان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة العرضية والذاتي لا يعمل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض متتبعاً الى ما بالذات انصب الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهرية اذ الاعراض في ذاتها وتجددها تابعة محضه .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي وتجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فصلاً عن ان يقال : **الشيء متجدد بالذات**، انما هو تجدّد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص ١٦٠، س ٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»
فكما انه يقال لكل متحرك فلكي لا بد من محرك عقلى كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر في مرثد ان الموجودات العادية ليست من جنس الطيف حتى تكون بالنسبة الى شيء امرأ مجرد صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادي صرفاً والمادي مادي ابدأ والمجرد مجرد اذلا والشيء لا يخرج عما هو عليه وان دينا جعل لكل شيء قدره .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والركبة 'محرك عقلي لكن المحرك كما قال (فدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسدية ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطائه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضا استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفس مطلقا غايات فالكمل يصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفس التي معنى ان لكل نفسة تتحول الى مثال نورى الهى و هو من المقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها ^١.

قوله (١٦٠، س ١٢) : «فيكون صورها المعروفة»

١ اي كما ان الصور النوعية التي يقول بها المثاليين صورها المقارنة كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لا^٢ انها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة.

قوله : «ووجدت الهيولى جنسية» اي ضيقة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عديدة و هي قابل شخصي ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولعل ان يقول لا يلزم ان يكون حشر التباين ونشرها واصالها واتحادها مع موجود مثله هي الصاحبة حتى يثبت وجود المثل التنويدي يرجوع كل موجود متحرك الى غايته موجودة في العالم الاولي ولا يلزم ان يكون الحق الاول ذاتا هيية توحية والحال انه يجب رجوع الطبايع الى الحق المطلق في القابلية الكبرى .

في الفصل والوصل و في الانقلاب الم تسع قولهم: ان الواحد بالعدد الذي هو المفارق مع واحد بالصوم الذي هو مسورة «مئة» علة الواحد بالعدد الذي هو الهولي ولا بأس بكون الواحد بالصوم علة ل واحد بالعدد لانه شريك العلة والعلة الفاعلية الحقيقية هي المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص ١٦٠، س ١٦): «الفليضة بسطع دأها من جوهر ثات عمالي...»

مثاله كما مر محروط نور رأسه ثات و فاعلته مصلكه بناء منموج متلاطم فهذه النور الذي في القاعدة متوج او كالشمس الثابتة في السماء المتصل شعاعه بذلك الماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لا يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعية كالشعاع الذي في القاعدة والمثال النوري الالهي كقطعة الرأس الراسمة لمحور و دائرته و سطحه و جسمه او كالشمس الثابتة في السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٢٠): «شيئا محسوسا»

اي بالعرض و هنا انما ان آخرا ان احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المسالي .

قوله : «لو في الخارج» ان قلت : لا يلزم المثل من مجرد الوجود في الخارج لذل ذلك بقبامه بالمعلل الفعال شهود والنفس اياه فيه .

قلت : لو كان قائما بالمعلل الفعال يلزم عرضية الجوهر ايضا مع ان النقاشية المبادي بصور ماتحتها يلزم منه اتعمال العالي عن السافل و فيضان الصور عليها مما هوها يؤدي الى الكثرة هي الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقي ان يكون الصور قائمة بذواتها .

١- بناء على التركيب الانضمامي بين العادة والضرورة ان العادة بوجودها المتغير عن الصورة مع اعتبار المعجود علة للهولي ومآثره وه. يناسب مسئلة المؤلف العلامة

قوله (ص ١٦٤، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بأن القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلة الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بإدانة القوة أعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسري لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر في مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة في الفعل وكل غنى في الفعل عنها غنى في الذات فيكون غلام «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها في مادة غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما في حكمها يجعل مادة المنفع كالمتمكنة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها وامامادة نفس القوة فلا تحتاج ما بينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة في الفعل فلا يلزم لذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام كيف ويجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها اي جزء العقولة كما مر انه لازم غير متأخر في الوجود والحق عندي ان يستدل بأن القوى والطبايع يمكن ان تكون للاثار فاعلامها اي مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوة والاستعداد وان سنلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و يرى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها المقول العرضية ، واما ميلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محرونة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشاؤون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٤، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذا الآثار

للا يلزم ابطال القوى والطبايع وهذه النسبة لوجوه ثلاثة احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .
و ثانياً : ان الفعل قد يسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه
و ثالثاً : ان مفيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولا ثم على الاشياء
ثانياً ولا معنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من غلونا المشرقة»

تحقن لتتأمل بين الضم و به الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقي بعد ما بين
ان التفاوت بالاشد والاضعف والنسب والفر غير فادح في التماثل في الحنيئة
المشككة بذكر القاعده السابعة من ان شيه النوع يفضله الاخير خاصة فكما ان
الفرد الجبروتي من كل شيء بسيط كذلك الفرد الانساني لانه الفصل خاصة والتفصيل
والاجناس الاخرى مضئفة به بنحو انه وابط لا نه جامع لوجودها و فعليتها و
كما انها وان كان وجود الجسم و فعلية ونحوه الهولي و انبساطه و كما انه لا
جسيئة ولا مو ولا نحوها في الجبروتي كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هي
طبيعات في الناسوت .

مركز تحقيق وتطوير علوم ديني

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذلك المادة»

اي كما ان الهولي الاولى قابلة فالهولي الثانية كذا فانها حاملة للحقيقة لا
انها جزؤها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من شر استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الا لطوائ في الصورة الكمالية الاخيرة
فالمراد باللازم اللام الغير المتأخر في الوجود و معناه ما لا يتفك عن الشيء عفاً

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو في صراط
حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر في الوجود ولكن في الوجود الذي هو مرتبة
من وجودها و مقامها المسمي عنه بالوحدة في الكثرة فهي حينئذ فروعها و شئونها و
فنونها ، بل اللاتي في المواد المشتقة الاخرى اظهنها و موادها مرئي لها و بالجملة
لها في المركب حصول تعاقبي قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول
فيه فالاول بنحو الاعداد و الشرطية لا الشطرية والثاني بنحو الفرعية و الخادمية و هما
الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا نكث و اشار الى
الثالث بانه المبدء الفياض لغروعا فان الاسل جامع لعمليات الفروع و لهذا لا بأس
بفقدانها بنحو التكثر و النشئ .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هي نفس فانها اصول والقوى
فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للعمل والابدان
فروع الفروع .

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم

قوله (١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الأصول.....»

اي التي قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير
كانت مقومات وكمالات اولى في انواع اخرى اصنام لامحاطها ولكن في النوع
الاخير رؤود و ختدام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام» فكما ان صنم هيكل التوحيد و رتق
كل الانواع الطبيعية و لغو الاصنام المنتشرة و هي مقاماته الفرعية و نشره و فقهه و

تلك بل فضائه كذلك نسبة ساحبه الى اصحابها فانه كل المقول المتكافئة و رتبة الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونها و تجلياته و تفصيله .

هم ز جبله بيش و هم بيش از همه جبله از خود دیده و حورش از همه

قوله (١٦٥، س ١٢) : « فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس »

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا^١ لانه ليس بالقوى - الانفعالية الهولائية الخالصة في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوى بل لتلغلل المعارق علم حضوري بالموجودات و من جملة الموجودات العاصرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها، والثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها وعلى اى التقديرين والاحساسين لانفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشراقى (قدس سره) : « علم الواجب^٢ يرجع الى بصره وبصره يرجع الى علمه » فهكذا اعلم احساس هؤلاء المقول^٣ لانهم متعلقون باخلاقياته بل انهم عالمون بعالميته و يصيرون سيمون بصره و سعه .

قوله (١٦٥، س ١٨) : « وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس.... »

وهذا من الكشف الصوري و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على المبدأ باسمه «السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احس^٤ ما لا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشم»

١- شرح حكمة الاشراق جملة الصبرية ١٢١٠ هـ ق ص ٣٦٢ الى ٣٦٥ .

و «الذوق» و «التلس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعية منصلة بمشاعره المثالية و هي بمداركه العظيمة الجبرونية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك في النقطة بمشاعره راقية الحقيقة و سور المعاني امور غيبية و موجودات قوية قويه خارجيه بنحو الجزئية والمجسومة ولكن كلها «هنور قليائية» نورية لا هيولانية غلمانية هذا طواهر هذه الاحاديث واما تأويلها فالاعلام والسفي نعيم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المبسط ولا اتصاله «صلى الله عليه وآله» به يسمى ؛ بالحقيقة المحمدية واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطوكة في نظر شهوده والنصور مطوكة في السمع المشهود له والبرد «برد اليقين» والعلانية «الا بسد كراهه^٢ تطمئن القلوب» واطيعة السماء حنينها من العشق واستهلاكها في الانوار الاستهدائية والانوار الفاخرة و اليقظة من حبل اعباء العباد والعشاق من «الصفات صفتا والمديران» امرأ على كاهلها .

فوله (ص ١٦٦، ٤، ٤٠٣) : « زويت في الارض »

بالزاء المعجمة من «زَوَّاه» ؛ «زَوَّاه» كطواه و زَوَّاه و معنى و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اي «اجمعه» و «اطواه» وفي حديث آخر «ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد في النار» اي ينحجر و يتقبض .

فوله (ص ١٦٧، ٥) : « وقال أيضاً : ان هذه الحساب غول صفتا »

لان النفوس نزلات العقول والمقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

٢- سورة الصافات ٤ آية ٢

١- سورة ١٢ ٤ آية ٢٨

٣- التولجاء للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية قيسات ١٢١٢ هـ في ص ٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء واحد هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المستقول بطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية. للفرقة لا انها ليست حساسا لها العقل وايضا انما كانت تلك العقول المغارقة والمثل الورثة حاسيس فوبه. لان علمها يرجع الى بصرها وسمعتها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «وما على رأى الماخزين»

فيه نظر لان توهمها في الوجود بدون القوى لا يوجب المرضية لجواز احتياجا بها في التنوع والعرض هو الحال في المنحل المستعنى في الوجود والتنوع جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشافون بجوهريته الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجود على قسيتين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر منحصل القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر» انتهى .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلطة والتشكلات الصغية»

وبما يمنع كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلا على علم الفاعل فان في الطبايع ايضا عجائب كما ترى في النخل ومسدساته وفي المنكبوت ومثلاته وفي النبات وغراب

١- الاهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ ج ١ ص ١٢٢ الى ١٢٥. ش ظاهره ١٢٨٠ هـ ج ١ ص ٥٧ .
٢- والمجب من المنكبوت المعنى كعب فعل من المعنى الذي ذهب اليه اهل التصنيف ان الاتقان في الفعل

سماعته وفي المعدن و عجائب سمانه و في صنوبرية شكل السراج و كروية القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨، س ١٧) : «اللوحة الثاني انك اذا تأملت»

ليس مراده نفي الاتفاق بمجرد اثبات التفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في النوعية بين المصدر والصادر فنقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد نوع لو لم يكن يستل نوري يمتضى هذه الصورة في اسماها كان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق لاسعداد البادئة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع الا مره كما يقال: لا تكرر في التجلي، فكل شيء* مظهر اسم ليس كشيء شيء فكما يحصل من الصنف ، صنف آخر كالأبيض من الأسود والذكي من الغبي ومن - الصورة الشخصية سورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالبادئة و لواحقها امكن ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البرق غير البرق لولا انحفاظ صورة النوع من حيث هو بذلك المثال النوري الذي هو ذلك* و من اجل لحوق صور شخصية باستعداد مواد* بالوع بلا انتفاء و خصوصية من قبله كلها غرايب و عجائب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى انهم يسمونه به الالهى والمثلثة من الحكماء .

فان قيل: لا يلزم من نفي الاتفاق اثبات المثل فانه يصنع الله تعالى «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» .

←

دليل على علم العامل ، والتعامل الاصل هو الحق والمعالج الموجودة في الطابع كالشكل و مسمياته ترجع الى وجود النظام التام الموجود في المبدأ الاصلى هـ - وان الحق لا يسجل في صورة مرتين .
١- سورة ١٢ آية ٦١، سنائه في الذين خلوا من قبل ولن يجد لسنة الله تبديلاً ، سورة ١٣ آية ٤٢ ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن يجد لسنة الله تحويلاً ، س ٤٨ ي ٢٢ : سنائه قد خلقت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلاً .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضا «العالي لا يلتصق الى السافل» .
 ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العمل الفاعل وجهاته كما يقول المشائون .
 قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوفرة التي هي انواع المعنن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهى غير معتبرة ولا مسائلته بين جهات الصدور والنسود ولا يخفى انه يستنبط من هذا الوجه كالثالث المعامل بين الارباب والاسنام على ما قررناه .

قوله (ص ١٦٩، س ١٠) : «اد بكى لما ذكره تصورات الافلاك...»

اقول : لا يكفى عند الشيخ لان تلك التصورات اغراض و هذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اغراض بالحمل الشايع و ايضا كل له مقام معلوم وبقى هذه الانواع لا بد ان يكون ذاتية بها .

قوله (ص ١٦٩، س ١٣، ١٤) : «او برهانه المذكور هي كتب هذا الشيخ»

وعد ذكره في الايات الاسعار و ملخصه وانه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشراف او يعلمه وليس قادر عليه او قادر ولكن يرجع المرجوح تعالى عن ذلك علو كبراً او يوجد مع الممكن الاخر و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تعليل الاقوى بالاضعف اولاً يوجد اصلاً لانه يستدعي جهة اشراف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضاً فيجب ان يوجد منه قبل الاخر و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به ...

٢- الاسعار الواردة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ .

قوله (س ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام فى قوله :
 فلا تحمله على انه مثلاً . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكنفى بالسلوب و
 ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الالبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة
 الغرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و
 يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول
 يشتملها مثل امالة الوجود و تشكيكه و الحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس
 والعقل الى غير هذه من القواعد التى يشب المماثلة فضلاً عن المثالية جسمينه باعتبار
 وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه
 واذ لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده بالمشية و رجله بالمشية وبصره
 وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «غذائيات ودع المبادئ»
 بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلاً ما به يبطش و
 يسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة مخركة او قدرة عقلية
 او انهية فصاحب النوع كغائته مكلف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بل هو
 اتم و اعلى .

قوله (س ١٧٠، س ٩) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض
 وللجنس ولا لليد والرجل بل هما واما هما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مر

١- كما صرح به الشيخ الاشراف فى الحاشية الاشراف ١٢١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٢ و اجاب عن الاشكالين الى
 اوردهما الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاكون .

قوله (ص ١٧٠، س ٢٠) : «لزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الباعية لا جوهرى السادة ولهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلا جزء المادة بمعنى المنطق لا جزء الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل كالنفس وقد مر^١ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بنا هو انسان اصح بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة

قوله : «اما برازخ او هينأت فلسفية» صفة لهما كما بعد اذ النور عندهم يجئني انلاقة الى الاشعة الحية ولا يطلق على الاجسام وهينأت والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطيبي^١ .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «وسمونه يوم اورد»

بناء على كون الازد بدلا او بنا لهوم لا ان يكون فيه اشاعة مقلوبة لاميته^٢ والا كان اسم صاحب النوع «ازد و هوم» المضاد الى اسم النبتة العسبية فلم يكن مقبولا لما ذكره .

مركز تحقيق وتطوير علوم

قوله (١٧٢، ١٤) : «من حيدة عند النار»

هذه الحيوية هى حيوة الوجود السارية فى كل شئ، لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوية التى هى مبدء التدرك والعمل كما يقال : الحي هو الدراك النعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس مولى^٣ و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للتوالد الحسى والفلسفات تمام عبارة الهينأت لا يعقل النور .

٢- والعقل على بن ابي طالب الميراثى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الدم
كقوله صلى الله عليه وآله : «انا افصح الناس كيداني من قرش» .

قوله : «لانه ابداع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب لى المبدع
الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى وله الوحدة الحقّة الحقيقية- والعالم
الاعلى منبعت عن ذاته بذاته ففيه ايضا كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقنولكن
ظليّة» .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عددية كالحرارة الواحدة -
المحدودة .

قوله (ص ١٧٣، س ١٤) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية
بنحو الجزئية والاخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى وبالعجلة
الوجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر
الظاهرة او من الباطن فعند ما ينصّر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ
اصواتا و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لبسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه
بوحده جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانقسامها فى المدارك و لما كانت
الاشياء تعرف بانسدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدي الحالى
عن هذه .

ولما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب
النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله وعرفه و جعل

مطالبه «ما هو» و «من هو» و «لِمَ هو» ففيه كل نوع بحوازم و اعلى مما هي۔
 المواد اذ هي فيها بنحو المحدودية والدثور والقيء والماديه وفي المقل البيط بنحو
 الاحاطة والجمع والوريه والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلا
 منها قائم عليه حده و هو المثال عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كذا كان اشملا واجمع
 كال اثاره و المهاره الماهيات اكثر «بدانهم الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واصفى الايقاع»

ای التعمات و منه قول الحافظ (فدس سره) :

د دهان گشوده شمایې چې مردم ایقاع

هو له (ص ١٧٥، ص ٤) : «وذلك ان في البيات كلمه»

المراد بالكلمات في كلمات العلم المباني^١ التماثلة مقارنة كانت أو مقارنه^٢ فيمثل
مثل الصور النوعية^٣ و النفوس الثابتة واطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيم
في كتب المصنف (قدس سره) و يوافقه ما في الكتاب الالهى و احاديث الائمة عليهم
السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام في قوله تعالى : «كلمة منه اسمه^٤
المسيح» و مثل قوله تعالى: «فل كوا كان البحر مذاداً لكلمات^٥ ربى الآلة» و مثل
نحن الكلمات الثابتات و ذلك لاجتماعها في الصيرير المكون و لكونها مؤنثراب
والكلم هو الجرح والتأثير .

(١- التولجبا للشخ اليوناني المطبوع في حاشية القسبات ١٢١٢ ص ٢٤١) ميتر لائن ص ٢٧ ، ميتر لائن ،
 ميتر عاشر ص ٢١٢ ، ٢١١ ، ٢١٥ (٢١) في النبات كلمة غاطلة محمولة ، جميع القلمات النباتي في التولجبا
 المصاحف القديمة طر الصالح في التمامة نشر المصور طر لسان الشخ اليوناني القديمة .

— ۳۸۶ —

٢٩٠٤١٤

قوله (ص ١٧٥، س ١٣) : «و ثالث ان عدميات»
الذى فى علم المثال .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هك الاكرم»
اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لا يلحق
بسال الاكرم .

قوله : «وابدع واحدا ايضا» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع
العالم واحدا ايضا والاصح اسقاط العالم كما لا يحصى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل
الكللى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقى و سورته و
غايته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسمى المؤدى الى الوحدة و بالجملة
هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٤) : «والا لكانا شيئا واحدا»
يتراى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علوة
والآخر معلولا ولم تكونا شيئا واحدا لان المفروض تساوى وحدائيهما بل وجودهما
بل لم يكونا شيئا واحدا وان فرض وحدانية وحدائيهما ووجودهما اذا لا تنبئية باقية
ولولا جل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر
يان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعف
فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية
حتى يكونان شيئين ولا اقل يتناز احدهما بالماهية والاخر بعدمها .

قوله (ص ١٧٦، س ٦٠٥) : « لا اقل من اى يكون اثنين »
 اى بالاعتبار وهما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد
 من ذينك الاثنين يتكرر لذلوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية والماهية
 لها حيثية- التنور بنور الوجود و حيثية- الغلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : « وقد يوجد للاثنين الاولى »
 اى ماهية العقل الاول و وجوده حركة هى امكانه الذاتى فان للسكن حركة ١
 من اللى الى الابس و سكون هو وجوبه الفيرى والمعلم يمر كثيرا ما من هذين
 بهما على سبل التمثيل و فهما عقل و حيوية اى معقولة لان كل مجرد عاقل فبعقل
 ماهية ووجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور ٢ .

قوله : « غير ان ذلك العقل ليس هو كمقل واحد منفرد » اى غير ان ذلك العقل
 البدع من البدء ليس واحدا معدودا بل فيه كل العقل الناطقة والغير الناطقة و كل
 عقل جامع لمعطيات استنامه و كمالاتها الاولى والثانية- فثبت فى عالم العقل حيوانات
 كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٩) : « على قدر كثرة العقول »
 ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام
 وليس جامعية ارباب بايضا لاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعية ارباب-
 المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى المفارقات النورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الموسع على العقل الاول ايضا موجود فى مسورات اهل السلوك قالوا ان الحق
 يعرف بالحركة النفسية من مقام الاحدية الى الواحدية ..

٢- اى جهات التى يبرر منشأ صدور الحقائق من الحق والجهات المصعدة لصدور الحقائق .

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا المقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم
والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل غايتهم جميع الكل من آدم عليه
السلام الى خاتم سلفي الله عليه وآله واحدة كلهم موجودون عالمون بعلم الاسماء «متحد
جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآة المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته في ذات
ساحبه و كذا الاشياء فيه و قوله : و اكثرمتها . باعتبار جامعيتها النفوس و قواها
بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ١٧٦، س ١١) : «الثالث قد يجوز لجامل....»

هذا سؤال ظاهري قسري:

هست با هر ذره در گاه دگر پس ز هر ذره باو راه دگر

دل هر ذره را كه بشكافى آفتابيش در ميان يسينى

قوله (ص ١٧٧، س ٤) : «لاجلب هذا اختلاف الحياة والعقول....»

هذه مسألة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات
الحياة والعقل والبراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما
يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث
انه عند حركات المواد حركات الصور والمقول فمادة طبيعة بمزاجها الممعدل يستضي
عقلا اكمل و روية اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولا مزجتها عرض عريض،
وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للمقول الجزئية فبان
«الطرق الى الله تعالى بعدد انقاس الخلايق» وقال على عليه السلام : «رايت العقل عقليين
* فمطبوع و مسموع * ولز ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات المعنوي يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد» احدا فقلت : اصلحك الله تعالى وكيف قال : فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزء ثم جعل الاجزاء اعشارا فجعل الجزء عشيرة اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل في رجل عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاما و في آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عرّج خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد «احدا» . ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف في العقل والقول بالتساوي بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوي باعتبار الوجود و ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك والمصنف يبين في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار^٢ جعل اختلاف حركات الحياة والعقل عبارة عن اختلاف جهات العبدور وقد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليستظر .

مركز تحقيق كاتير علوم

قوله (ص ١٧٧، ص ٥) : «قريب من العقل الاولى»

اي ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والتأثيرية بالنسبة

١- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و فوائده من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قسما الهى والتقدير حتى مرجعه الى امر ذاتى والتالى لا يمتثل ولا يستل عما يفعل و هذا غير مادامه العجزية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ج ١٢٨٢ هـ في مباحث الطفل والمعتولات ص ٢٧٢ ، ١٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صحتها و يقضى فيها لا حكم له على حياته .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «فذلك صار بعض العقول اثني هاهنا الهية»

هذا نظير ما وقع في حديث علي عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة فامية نباتية و حيوانية و نامقة قدسية و كلبية الهية» ٤ .

قوله (ص ١٧٧، س ٩، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون السدى يقتل الفرس اما هو عاقل الانسان»

اي ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعي لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلي لاغير فالمعقول هو تقي معقولة الانسان له من طريق خاص وهو الحضور من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولي فان كلا من العقول العرضية يعلم ماخوفه و يعلم ما ليس علة كولا معلولاً له حصولياً ادلاجاب في المفارقات كيف وكل يعلم مبدأ المبادئ والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعقول فكل يعلم كلا الا ان العلم اعم من الحضور والحصولي والاكتناهي والسوحي والعقلي والافعال .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل.....»

اي الاول بالاضافة الى استنام نفسه لا يعقل الجزئي الطبيعي من استنامه بنا هو

٥- والكميل هو ابن زياد النخعي الاشعري رضي ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذي نكل عنه حديث الطائفة التي شرحها اهل المعرفة ومنها استنبطوا اصول فوائدهم و مبني مكاشفاتهم و انه طبيب السلام مبدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رضي. بقوله رضي : الست صاحب سره .

جزئي طبيعي لانه ادون من ان يكون معقولا له اذلا يسلح للمعتولية لكونه معشى^٢
بعوارض غريبة بل العقل ذاته التي هي غفل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و
فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع
لان الوسيح علمه وسيح و فعله وسيح وهذا مراده بقوله : عقلا نوعيا و حيوة نوعية.
بقوله : لا عقل له . اي لا معنوية له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملة صرفا خالصا
عن العوارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٧، س ١٢) : «وكانت الحياة النحسية»

اي الحياة الجزئية الطبيعية التي هي احدى الرقايق لتلك الحقيقة المقلبة^٣ حاملة
لها لان الجزئي حامل الكلي بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلي حتى يكون الجزئي منه
حاملا لبعض والجزئي الآخر منه حاملا لبعض آخر و هذا في المفاهيم كالمفهوم
الكلي والحصة منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلي والحصة بالاعتبار فهكذا المتجلى
ونجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلي الطبيعي بوجود واحد والمعلـ
المجرد الانساني متصلا بالعقل الفعال بروح القدس كذلك العقول الكائنة في
الحيوانات الصامتة و هي نفوسها ليست عادية^٤ لعقولها بل اربابها لانها مفوضاتها
الوجودية و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض
الحيوان والحيوانات الصامتة بعض آخره

قوله (ص ١٧٧، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل بحدى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين السكلي
والحصة بالاعتبار فالمراد بالجزء هو النجلي و بالكل هو المتجلى و هذا التمييز في
كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري :

حزو كل شد ، چون فرو بند جان بچشم کس نسازد ز بس عنائب سر ظلم
و فی موضع آخر

من زجان بود جسد، عضوی از اوست جان ز کل نود جسد، جبروی از اوست

فیقول المعلم : کل نجل من تجلیات العقل الکلی هو لا یباین المتجلی لانه
التجلی فهو المتجلی، و ظهور الشیء لا یباین الشیء والا لم یکن ظهوراً له و لیس
التجلی جزءاً مقدارياً ولا خارجياً له حتی یغایره کما ان الحصة المصطلحة فی المعاهیم
لا یغایر المفهوم و لیس جزءاً و حصّة لغوثة له؛ بل هی نفس ولا تزیّد علیه الا
بإضافة الی خصوصیه خارجیه منها والإضافة بما هی اضافه وان کانت داخله فیها
لکنها اعتباریة لا ضمیمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هو الانباء کلها»

اما الاشیاء الّتی هی اسنام ذلك الفعل فلاکة علنها و کل مالها فوايد و عوايد
منها و هو جامعتها و اما الاشیاء الّتی هی اسماها لا رباب اخرى فلاکة کل عقل
مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لیس و لا حجاب فی المغارفات و لهذا کلها فی کلها
و الكل فی الواحد والواحد منها هو الكل يومئذ

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «فلذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بیان لمعنی العمليّة والقوّة الّتی یقاب لها هی الوجود الاطوائی والکینونف
الاجمالیة الانساجیة والفعل والقوّة بهذا المعنی کثیر الورد فی کلام المعلم الاول.

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احتال العقل التکاین»

یشیر الی ان الفاعل للاعضاء هو النفس و لکن بمعونة ربها النوع فیقول: العقل
والحیوة اذا کافا قویین کما فی الانسان ما احتاجا الی احداث الاعضاء القویة فی البدن

اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة- كما ترى في صنعة الآلات والاسلحة المتعنة- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القوية كما هي الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعية معها .

قوله (ص ١٧٨، ص ٥) : «عاجب بانها تفسر الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي...»

اي المفعول العرشية والطبقة المتكافئة فالنفس النباتية والنفس الحيوانية في الترتي وفي الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادنها فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعي لاستقلالي كحشر الانسان بمعنى ان حشروب النوع العرشي مثلاً الى الله اي الى اسمه السبح البشير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به وكذا كل صورة طبيعية تتحول في عالم المثال الى صورة برزخية واخروية وبالجملة كل شيء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئي الى المعنى الكلي والصورة المثوبة الى العرف والكل يفتى في اسماء الله (الا الى الله نصير الامور) وهذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها ولها وصول آخر الى الغاية المعطى والبعية اعنى : «اسم الله الاعظم» وذلك بطريقين احدهما للحيوان الذي في سراط الانسان فانه مأخوذ بشروط لا بهيئة و سبعة فانه اولاً جناد ثم سار نباتات حسائم حيوافا غير لاطق ثم حيوافا لاطقا ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى سراط الانسان في الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع وسببه لا

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمك ولا يجوز عليه الصمت فيدخل بساب الابواب و
جسد الفرس فرس طبيعي و نفسه فرس ملكوتي كما ان جسد الانسان انسان بشري
و نفسه انسان ملكوتي و من هنا قيل :

از کمال قدرتش در عرصه ملک قدم هرتف آتش خلیلی هرتف خالک آدمی
فی احوال ما يتوقف عليه الشئان الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی
قواها مدارها و النفس سفینه* «بسم الله محراها و مرساهها» .

المشهد الثالث

قوله (ص ١٧٤، ص ٧) : «المشهد الثالث وهو حضور الوجود على اوضاع الحق»

و بوجه آخر الابداع هو التأسيس بعد التأسيس المطلق والتكوين هو التأسيس بعد التأسيس الغير المادج فان المكون لما كان ماديا و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهي جزء ذاته لم يكن قبل ايه ليمّا محضاً بخلاف المبدع و ايضا الابداع هو التأسيس المطلق بخلاف التكوين لان الالهيّة فيه مشويه بالية من حيث التعارق المكاني والسيلا الزماني في الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير مسبق بمانه و مدة والتكوين ايجاده مسبقا بهما والاختراع هو المستعمل في الافلاك بايجاد الشيء مسبقا بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز؛ وان ثبت الشيء كما في تعريف الذي ذكره المصنف (فتاوى سري)

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبق بالمدة سواء كان مسبقا بالمادة ام لا والكائين كما ذكرنا بوجه آخر ثلث ايضا الشيء لما لا يوجد من شيء كالنقل الكلي او من شيء كالكتابات التي في السلسلة العرشيّة الزمانية او كالنفوس من القول او من لا شيء كالصورة من الهيولي، فان الهيولي و ان كانت شيئا من الاشياء و ليست لا شيئا محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهي ليست شيئا فعليا وان شئت ثنيت القسمة بلحاظ انها شيء من الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء أما يوجد لا من شيء و هو المبدع أو من شيء و هو غيره و مراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لأنها القابل الواقعي لا الماهية لأنها القابل المعنوي على أن العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فإن أريد بجهة القابلية- الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمنياً دخل الفلك في المبدع وإن أريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهولي الاولى و من الهولي المجسدة دخل في المكون.

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بنحدها و اعدادها»

استباح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطة- للحوادث بالقديم لأن عليه كل حادث مجموع اسل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالتقدير المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اي مجموع المتعد والمستعد الخامس و هو قطعة من الحركة القطعية- الفلكية- المنبذلة- وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا يقطع الفيض و يدوم سبب الجواد.

قوله (ص ١٨٠، س ١٤) : «وابتعت عنها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانية الحيثية عنده (قدس سره) كان العراد بالابداع اما بمعنى النفوس او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطن ذاتها او ديومتها الشخصية في الابد.

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجاءت العناية بوجود عناصر اربعة»

لأن هذه الكيفيات اعراض لا بشدة لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانع- الضدية- ولا مثلي الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة.

قوله (س١٨١، ص٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة»
التشارك في الكيفية- الواحدة عكس ناقصة للتجاور لا عله- تأمله- فلا يرد انه لو
جعل النار والارض متجاورين كان انتشارك منحققا وذلك لان المراد التشارك المذكور
مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق
والارض ثقل مطلق وايضا النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة. واما كون
الهواء المجاور لابداننا متجاورا مع الارض مع عدم انتشارك فذلك بالقصر موجه-
الانفعالات والوهاد الفائرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف
ربع منها تقريبا .

قوله (س١٨١، ص٩) : «وقد علمت....»

اي في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب العنصرات
ندكتنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة ومحدد الجهات
الطبيعية لا بد ان تكون جسما مستديرا خاليا عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان
متقابلتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى فكونان عليين ولايتنا في ذلك بالمخروملى
او البيضى او النجمى او المكعب او غير ذلك او المستدير المجاوز للتخلل او الكثائف
او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر
فلم يكن ما فرض فوق حقيقيا «هذا خلف»

قوله (س١٨١، ص٤١، ٤٢) : «لاشئاع القول بالكون»

هذا ناظر الى امكان الانقلاب والسجعة والقلبة الى جواز الاستحالة اي محبة
عنصر لعنصر يوجب ان يعلق ويربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء سفار پيدا ڪرڻا عليه و هذا بازاء القول بالقول والفوز المشهور في كتب القوم وهو الاظهر في انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حوائيه و فتشوها في الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكسوف والبروز انكار الانقلاب في الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٢٠) : « فاصرة عن قبولها »

لاجل نصاد سورها في اوابل الكيفيات اي في الكيفيات الفعلية والافعال التي هي اوابل الملموسات التي هي دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نفي التصاد عن الجواهر والا فالتصاد في نفس الصور لنفس الصور و ما عيئة التصاد عن قبول الحيو لا لاجل انه موجب الفساد والعدم الذي هو شر من السوء فان كل فساد وزوال في عالم الطبيعة بطريقتين على موضعين وطردة اباء فالحر الشديد اذا وقع في موقع البرد وطردة البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرء على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارء الوصل وقس عليه الباقى انما الباقي في هذه السوانع الموضوعات والمحال فالضديئة منشآت السوء واد لا تصاد في الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٨، ٩) : « كالسحب من الماء »

مثالان " للاختار المبرورة اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتركيب يريد نوهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فابن الجزئي المادى المحدود من الكلّي الشامل المحيط الذي لا نسبة له اليه في مشموليته سيما الكليات الوجودية التي كليتها سمعتها الخارجيه .

١- هذا هو المختار كما بين في العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء متناهية و ليس الجسم معصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خلال الباصرة والمحقق يطلب من كتب الهندسة والفضة الحديثة .

و ثانياً : من باب دورها وعدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخار المعجرات .

و ثالثاً : من جهة "تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب نحول الطبايع الى النفوس و نحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات . وبالجملة كثيراً ما يسأل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا ؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود نقصان في العالم لان النقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلتاها ليكون الغيظ اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست بأشد حساسة من العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بشئ في موضع آخر . وايضاً هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها ومماثل للكي والباقي فلها وجود توملى لوجود امالي وهو ما هو كالآل في السيل في الزمان والنسب في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قوله (ص ١٨٣، س ١٤) : «ثم ان اعانة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات»
 الاوجب والاولى ان يبين ان العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في الغايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتشريفية جميعاً ومن هنا كان حملة العرش في البدايه «اربعه» و سارت في النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة «النهايه» الى اربعة البدايه «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتماكس اذ «لا تكرار في التجلي» انكالا على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار قلنا عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنيوية هي من مراتب التنزلات و لها الاوليه والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرية وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي سور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بحلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوها نورانيا غير مادي» (انتهى) وقد سمي في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثاني بالعين المحالي» ووجه التسمية منقول في سفسر النفس ٣ .



قوله (ص ١٨٣، س ٢) : «ولا يسمي في هذا صعوبة....»

بل قال الله تعالى : **دَوَّهِهُ الَّذِي بِدْءَ الْخَلْقِ ثُمَّ يُعِيدُهُ** و هو اهو عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبرا» اقتباس من الحديث القدسي

١- فتوحات عليه چاپ كنجمیری ١٦٦٩ هـ في ص ٢٢٢، ٢٢٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة بالبرزخ المعنوي تتصل بالبرزخ التنزلي والقول بالاحداث تعمل بالباقيات و من هنا انقسم المذهب والمنعم في الشرح بالداخل والخارج وقد حققنا الكلام في شرحنا على القصص وفيما تنبنا في الحرفات .

٣- سفر النفس ٣ ١٢٨٢ هـ في ص ١٠٩ ، لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وانتاع رجوع ما في الثاني اليها في الاخرة .

المشهور والتمكنة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالساع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النفس الى الكمال وايضا حركة المتقرب ايضا بحول الله تعالى وقوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتقرب لوائفة و حفظها الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهه القابليه- ميل :

داد حتى را قابليت شرط بت تلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في اليمين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت السببة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : «لا تشكل هذا بعض الناس.....»

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المني والجين .
قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع فونين احديهما تسمى محصلة و هي قوة تحصل مادة المني من فضل ما كثره الرابع وتجعلها منيا و هي في مثل-
الانثيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضا مسيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المني فيجعل بعضها مستعدا للعصية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية و هكذا وهي تلتزم مثل المني في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلا من دون مستعمل ابائها لزم حدوث الالة قبل ذي الالة و فعلها بنفسها من غير مستعمل ايها و هو ممتمع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المنشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادث بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله « وثارة » بحدوثها قبل البدن » انما قالوا به لقوله عليه السلام : « خلق الارواح قبل الاجساد بالثي عام »^١ فحملوا العام على الزماني في السلسلة العرضية الزمانية - مع ان المراد العام الربوبي السلوكي والعام الالهي الجبروتي والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التي في السلسلة الطولية و ايضا قالوا به اخذابا ورد في الشرع من اخذ العهد واليثاق من بني آدم في عالم الذكر و هذا ايضا بطور آخر و يكلف على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل في النفوس والتخصيص بلا مخصص في تعيين وقت حدوث بخلاف ما اذا كانت حادثه بحدوث الابدان .

قوله : « المغايرة لها بالذات » فان لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالصدين و بان يكتب بالتبر لا بالجبر يليق و اما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض في التسويع الطيعية كما سيحيى .

قوله : « من قوى نفس الامم » هذا ايضا سخي ف لان التصرفات الطيعية من -

١- في بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والتهار سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يروى او نحو بقدم النفوس اثنا عشر لاسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يلقده بطي الاثر والاعبار والاعيان الصخرة بالقدم نالرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرير الطابق في العالم الاخر لان النفوس تشتت لثلاثتها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والشاهد الاخر مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرعي اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها هنا هو لاجل الاستكملت والتلبس بالوجود الطابق الجسمي الالهي المعامل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهة والتجليات الجليلة والجمالية .

النفوس انما هي في مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً لقوى الحالة في بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنالما علموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء وانها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحدية شئ واحد فالصورة مرتبة منها و ملبسة لها وليست في تصرف نفس قديسة او حادثة متصله او مباينة ولدروا ان الجامع ابد غير الحافظ اذ التجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السائل بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هي نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل المفارق اعني الصورة الذهنية التي كالان السيل الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والعنال البورى .

قوله (س ١٨٥، س ٨) : «باعتبارها في صحة لتخصيص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص في تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رتبة قابلة لتعديد النامية قبلت من الواهب صورة طوطة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتعديدها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليها الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلي» اي ذات الصورة المطلقة التي هي امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ماهي شريك العلة للمادة فالمراد بالموجة

معناها اللغوي منه والموجب الغير التام ومرادهم بالطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن في ضمن اية صورة كانت و هي في الصورة الشخصية كالحركة التوسعية في القطعية و ربما نسميه الصورة البهرية والمخصوصة صورة زمانية لو اراد بجوهرها العقلي رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مراده حيث ان الصورة الطبيعية رقيقة للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلي لا مائة الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد في الجوهر و جواز الانساق النوعي بين الجسماني والمجرد كما مر في بحث المثل .

قوله : « وهكذا تسلسلت المواد بالصور » للحركة الجوهرية في الطرفين لان الصورة سيالة في الفعلية الذاتية والمادة سيالة في الاتعالي الذاتي كما اشار الى جانب الصورة بلمعني التشخيص والمراد بالتشخيص هنا التمييز و اشارة التشخيص الحقيقي الوجودي و قد يعبر في مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدة لمادة و هلم جرا .

قوله : « لان الاول » اي الجامع والثاني اي الحافظ موجب اي ليس فعله خفيف المؤنة كعمل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا يبدء ان يكون نفسه ثابتا والصورة المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمعنى الحركة الجوهرية فكيف تنبأ منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلي من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارقة والضمير في ثباته و

بفائه يرجع الى المولود السدال عليه المقام والدال عليه الجامع او الحافظ كضمير حركة
يعنى ان ثبانه الثابت الانصالي وبقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى
الثاني اى الحافظ و «حسب ثبانه» اشارة الى تفاوت الثبات فى التعلق والتعلق
فان ثبات ذات الصورة المختلفة كنبات الحركة النوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ
من اول المسافة الى آخرها والتجسد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق وهو جوهرها الحلقى كما مر فمعلوم؛ فانه اجل و ارفع من
هذا فانه خارج عن الاوصاف والجهات والايون ونحوها بالذات وبالعرض وليس
زمانيا لا على وجه الانطباع على الزمان ولا على وجه آخر و ثبانه دهرى بل سرمدى
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يعلان بارادة متجددة» التثيد بالتجدد اشارة الى ان التوحيش غير
مفعول ايضا فى ذى الالوه القديسة الثابتة على حالته واحده بل فى ذى الالافق
المتجددة المنصنة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاة

قوله (حـ ١٧، ص ١٤) : «الآله لم يتبين عندنا تغييروا فبه.....»

وقد وجهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس من شاء فلينظر فكيف اتجه
تكمال الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود بتقنيين بان الاستعداد كلثما
كان انهم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شيء
آخر لا ان يفسد السابقة ويتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- اللطيف من النعاه ط ١٢٠ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الانصار المطلة مع النفس ط ١٢٨٢ ص ٤٨ ، حاشية التكميم البحثى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكمالية ولو كانت تكوينا وتفسادا كان التفسير قسما واحداً والحال ان تغيرات العالم فسمان احدهما: الخلع واللبس والاخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يقصد ولكنه استكمل لانه لم يزل أمر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و يكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس مطاعه انة يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى^١ وهنا شق آخر وراء الاربعه وهو ان يكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقه ولم تقوض فعلها الى اللاحقه بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا الميزم اثق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعا شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً متوالياً بلا تعدد ويمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لم تكن متدرجة في الكمال مترتبة من كامل الى اكمل ومن اكمل الى الاكمل وهكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا وبعض ما سبق ان الماده الواحدة لا يفسد لها من صورة واحدة والجنس الواحد فصله واحد وهاتان ليس كذلك لاستقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية

بخلاتها في طريق المصنف (قدس سره) لآبهاها و اضمحلها و فتلها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الغائي في العسل .

قوله (ص ١٨٧، ص ١٨٨) : و حد النفس على ما يعم الارصاف»

ان قلت : كيف يعم الارصاف الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لحيوة له فان الحي هو الدراك المتعال و اقل مراتب الدرك النفس و اقل مراتب العمل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس المساوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفسا كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى و لذلك قوة محركة هي طبيعة الخامسة و قوة حساسة^١ و قوة خيالية»

قلت: مفصود الفوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة^٢ اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات^٣ و شرح الهداية^٤ وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فسر انما كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افعال الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها انما يصدر على سبيل الضرور بخلاف النفوس الارضية فانها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو طاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حتى تكون كمالا^٥ له و متى

١- الاستدلال بمبحث النفس ١٢٨٢ هـ في ص ٢

٢- شرح الاشارات العبدية الجديدة ١٢٧٨ هـ المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٢ .

٣- شرح الهداية ١٢٢٤ هـ في ص ٢٦٨ الى ٢٨٠ .

٤- شرح الهداية الاثرية ط ١٢١٦ هـ في ص ١٨٠ .

نعمت النفس به فحيوته بالتأمل لا القوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذا المراد آثار الحيوة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضا جعل التعريف شاملا للثلاث فالصنف (قدس سره) في شرح الهداية : «واما الاعتراض عليه بأنه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاخياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسيط والمعادن .

جوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقصد الاكلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية انتهى ثم لا تنافي بين ما ذكره المصنف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : «انه باذخال لفظة الحيوة في حد النفس خرجت النباتية لان ما هنالك لفظ ذي الحيوة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، ص ٦) : «وبالطبيعي...»

قديقال : جسم طبيعي اي ليس بتعليق وقد يقال : جسم طبيعي اي ليس بمثال وقد يقال : جسم طبيعي . اي ليس بصناعي وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطرد يقول قبل هذا كما في شرح الهداية وبالجمم يخرج كمالات المجردات من فصولها المتنوعة و لعل نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده وعند الشيخ الاشراقي (قدس سره) ان لا ماهية للمقول فلا فصول لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- شرح الهداية الاية ١٢١٦ ط ١ ص ١٨٠ .

٢- سفر النفس ص ١٢١ .

٣- وما اشهر في السنة الصاغرين كالخبيبة المحلى وغيره تبعاً للمصنفين والشيخ الاشراقي : انه العقل والنفس لا ماهية لهما ، كلام شري خطاي لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تعليقه في كتابنا ومسحوراته العشرة بعبارة بر مشافهة لان البصر المتوسط طبقت على الحقائق و يصير محدوداً ولاشئ بالماهية الا لحد البدني وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية المعرفة ضمن فكرة والضمن هو المعنوية .

به نوعينها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للعوس الاخر مثل ان يقال فى النفس النباتية من شأنه التغذية والتسميه والتوليد فقط وغيره فى غيرها لان الكلام فى تكوين الحيوان.

قوله (ص ١٨٤، س ٥) : «فالحركات الاختيارية ...»

التفصيل فى المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً وثانيها : التصديق بغاية العمل تصديقاً يقينياً او ظاهرياً او تخيالياً الاول للمفربين والثاني لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال ورابعها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق ورابعها : الجزم وخامسها : العزم وسادسها : التصدق وسابعها : تحريك القوة العقلية وهذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطئ النفس على العمل وعند القلب به وذلك تصديق بترتيب الغاية العقلية عليه وكذا العزم غير التصديق لان العزم قد ينسخ والتصديق هو الجزء الاخير من الملة الثالثة الذى يقال له : السبب وهو اذا وجد وجد السبب و اذا عدم عدم

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة وله نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة وكل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر فى الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادئ طرأ مفارقاتها ومسقارقاتها وبرزخياتها جنوده بل ينظر اشمخ قدرته ومشيته هو «الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى الا نفس حين مونها والتي لم تمت فى مئامها» .

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
 ور بخواب افتیم مستانِ ویم ور به بیداری بدستانِ ویم
 الی ان قال :

ما کنیم اندر جهان بیج بیج چون الف از خود چه دار دهیج دهیج
 و هذا لا ینافی قوله تعالى : « أَكَلْهَا دَائِمٌ » ای یرائی المناقاة بحسب ما هو -
 الواقع من ان الاكل الحقیقی دائم و اما بحسب المظاهر من الاكل فلا منافاة بین كون
 الاكل مؤقتاً و دائماً لان ذلك الوقت برفقه الحاص لا یقطع ادواره .

قوله (ص ١٩٠، س ١٢) : «وهی المعدة»

ذكرها على سبيل التسهيل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاكل الدائم للاعضاء
 بالامتصاص للدماء التي یترشح من فوهات العروق الشعرية - شيئاً فشيئاً ولحظةً فلحظةً
 فالغذاء بالقوة تلبث في المعدة ست ساعات حتى یصیر کیلوساً ثم هی السبب ست ساعات
 حتى یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتى یصیر انضج و اعسل و اتقى ثم
 فی الاعضاء ست ساعات حتى یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات الليل والنهار فیصیر
 نقياً نظيفاً غاية النقاء والتضج وانحداب من العروق الشعرية والانساق بالاعضاء
 شيئاً فشيئاً دائم من الغذاء بالفعل الا ان من دوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ١٩١، س ٥) ، «الكشف الذي هم عليه»

كما قال تعالى : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصیة اعمالهم
 الحسنة و عقایدہم الحقّة ان یكشف لهم ان معادن ماکولاتهم و ینایع مشروباتهم
 لا نهاية لها اذ مصادرها ملکاتہم الطبیعیة المسببة من اعمالهم و علوهم التي

استحسبوها و قصوها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الحق كلهم مستغفرون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشرون ان المدرئ ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم القراق بلغة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدود در آفتاب و غافل از این کافتاب چیست»
واهل جهل لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم اثم و تبدل آلامهم
لذلك . قال المولوى :

عاشقم بر فهر و بر لطفش بچند کیست چون من عاشقی بر هر دو صد
بالقاروین خسار در پستان شدم همچو بلبل زین سبب فالان شوم
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خسار را با گلستان

قوله (١٩٤، س ١) :

«فمعجزت عن دركه شرّاح القانون^٢ واعتبرنيوا عليه» لا يحصرني الشروح لكن
لا مجال للاعراض لان منظور الشيخ ان مدرّكات الفهم من الكيفيات الاربع
والنعومة والخشونة وغيرها مما يرجب الاثنيام او التفرق متى تدرك تلك او تولم و
كذا مدرّكات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذّة او الم فيها كما
هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن
ونحوه فاللذّة فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسية بما هي حسية

١- وينبغي من عاشق اين هر دو صد .

٢- كالشرح الصيحي «ابن السهل» والمصنف الرازي واما الشرح العلامة الشيرازي و هو ينصر الشيخ
الاعظم والمصنف العلامة ذكر اقول الشرح القانون في كتابه التفسير المبني والمعاد و شرحه على الهداية .

والا لكان للحيوان^١ الصامت ايضا وما ذكره المصنف هو الان لم يكونه التمدد للمص.

قوله (ص ١٩٢، س ٨) : «من باب مدركات قوة النفس»

ان قلت : مدركات النفس وغيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقوانا للحيوان بما هو حيواني .

قلت: اولاً يتعمم بها مزاجه فالسغية متحفة لان المزاج ايضا كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر المترجات و يتنذى بجواهر الاقوان كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المدبقة فلا فانه اذا اكل الانسان غذاء غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل المي شوهده انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمجويته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لان تلك صور شخصية و هذه مواد لها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٤) : «ولا الانوان»

ان قلت : لا يتم هذا في الانوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الانوان في كافيير علوم سدي

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحم والمظام والاعصاب والشرائين وغيرها ليس لها دخل في قوام البدن و قوته انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروابع المعطرة للبدن اللطيف البخاري .

قوله : «ولا شك» في ان آلات الحاسة جسم حيواني دفع لما عسى ان يقال:

١- بعض الحيوانات يلتصق من الصور العسة الجهة والنفات المطلوبة كالل و بعضهم يلتصق من النظر الى الورود والبستان فالتلذذ بها اجبا روحاني لان للحيوانات الكافة نفوس مجردة من المادة .

الكلام في ان القوى بعضها لها لذّة في محسوسها وبعضها ليس كذلك و هي بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هي جساميات منتطبعات في المحال و هي بما هي كذلك مركبة من الكيفيات العمليّة والانتماليّة ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و يسهما ضرب من الاتحاد وحكم احدا للمتحدّين حكم الآخر .

فوله (ص ١٩٣، س ٩) : «واما حاصلا للمعاني»

والأبسط ان يقال: ثم المعاني اما جزئية واما كلية و مدرك المعاني الكلية هو العاقله و حافظها العقل افعال^١ .

فوله : «كهذا المشترك ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كلياً لم يكن منـ
العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً صورياً كان منـ
الحس المشترك .

ان قلت: انقسام الخلاوة بالبياض عن المتصرفه فايته حاجه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدركه انما هي عياله فادراك ان هذه النسبة الجزئية الصورية وافعه انما هو من الحس المشترك .

فوله : «والمصوره باشتراك الاسم بين الحيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناء على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عتلات الخيال والنامان لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالي الخلاق للمصورات التصنيعية و للمور نحو وجود في العقل افعال اصالة ولما قل و فوج في العربة العقل الاساسي

الى الخارج والادراك وغيفته والاستمساك وظيفته الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما في الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣ ، س ١٧ ، ١٨) : «ويباني الحق فيها»

من التجرد البرزخي و على نجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى انبات المعاد الجسماني .

قوله (ص ١٩٤ ، س ١٩) : «حادث عن صفو الاحلاط»

كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالملك؛ فإظر الى هذا وشيء كالملك عقلك النظري الذي كالملائكة العلامة وعقلك العملي الذي انقلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة الصالة وشباهة الروح البخاري سيما انساني الدماغى بالملك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه المتوسط بين الاشداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منها على الآخر ويسمى روحك فلكا و سعى الله تعالى في كتابه الحكيم العلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء» وهى دخان» فالسمائية فى الانسان الكبير كالسروح البخارى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية منعلقة بها ولجعلها مستغفا محفوظا وسبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف سائل بخلاف الروح البخارى الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرمة المشكلة له فاذا انفكست الجرمة بطل شكل مائها والبحار الدخانى انطلق كالماء المنجمد فى الجرمة بالبرد الشديد اذا انفكست لبني^١ شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا نحاشى للمقولـ المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على العلك لما ذكر .

١- س ١٤١ آية ١٠ .

٢- فى بعض النسخ: واذا انفكست الى شكل الماء المكتسب

قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكره اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقة فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم
ولفظ المترجمة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتبارية
لاشئها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحنها حقيقه .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رباه على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداها من القوى آلات له اذا اختلفوا
في ان النفس الحيوانية التي نستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكره
وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه . والحق انها الاسل المحفوظ في جميعها
يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمة الى الاجراء المتعارضة في الجسم بالقسمة
الوهمية مع ان الوهم فعله الذاتي ادراك المعالي الجبرئية لا الصور المتعارضة ، ولكن
لما كان عمل الخادم الغير المبين فعل المخدم اسند عمل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام مر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى دالة
في المعنى الاول من الرياسة والرتبة على نحو الرابطة على الجنود المناسبة .

قوله (١٩٥، ١١، ٢٢) : «و ذلك لا يباهي نفسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء
القوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعادة اليه
عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بفرغ العوايد :

«النفس في الحوادث جسمانية وفي البقاء تكون روحانية»
«لم تتجاف الجسم اذ تروحت ولم تتجاف الروح اذ تجسدت»
«فكل حد مع حد؛ هو هو وان يوجه صح عنه سلبه»
«فاعور جسمها شبهها كما يحدها الذي نزهها»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج باربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ
والمالعة عن اصل التحريك كما في الاعياء والمالعة عن جهته كما في الرعشة وزوال
حرارة الملص عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج
غير باق و غير الباقي غير الباقي واكتفى في مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان
هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً معاً ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس
شاعرة ولا شيء من الطبيعة بشاعرة . ومنها ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شيء
من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و تيرة واحدة . و منها :
التمايز المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التي في عناصر البدن الطبيعي
قسراً و كرهاً و بها يتحقق الاعياء والرعشة .

قوله : «الثلثم..... اي الحيوان الذي ليس له درجة الخيال والوهم فليس له
تجرد و لو تجرداً يرزخياً وليس له بقاء الا في النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٤) : «والصور المتالبة»

سواء كانت في عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقي او في عالم المثال
الاصغر كما يقول به المعتزلة (قدس سره) وهي على الرايين ليست من ذوات الالوان

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بأنها مجردة لتجرد عارضا .

قوله (ص ١٩٧، س ١٠) : «فإن الحركات البدنية»

اى لنلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مسمى النفس للصور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضا على هذا المولى التحيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعاني الجبرئية - لا محل .

قوله (ص ١٩٧، س ١٤) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسب هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق" العقول التفصيلية هى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانها لو كانت النسبة، نسبة الفاعلة، ثبت السطوت ايضا لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجردا برؤخيا كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاعده .

قوله (ص ١٩٧، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلاها متى لم يوجد بل كانا فى كم العدم بعد لم يتصور الوصف بالنسبة اليها والجسمانى مشروط بالتأثير بالوضع و

أما مقومة الذي هو الهولي فلا" لها بمسودجوها أيضاً غير وشمى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه' الملك: لها والملك' الحقيقي لها و للجسم و لقومه الآخر هو المقل التعل بالبقوة الحق المتعال وإيضاً اذا كان العاقل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متندماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم بعير في طرف الملكة كانت عقلاً" هذا خلف .

قوله (س ١٩٨، ٥) : «فلذا فتح في الصور المستعنة.....»

إشارة الى قراءة فتح الواو من الصور وانها حيثذ جمع الصورة فالإضافة في قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير في ومعناه ان النفس لما كانت فاراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتمل بالنفخة خلفت من النفخة في الصور الطيعة المستعنة والنافع هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هي روح الله تعالى لا وضعت فيه' من وحي» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، ٦) : «تلة ملكونية ضاربة»

اي هي النفس و هي الشعلة التي لا اذى فيها لا" لها من نار الوادى الايمن و هي روح الله و فيها النورية العظيمة «قطرة الله التي فطر الناس عليها» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكوبها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالقندة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات طلسمانىشان انوار شد

بل الماهيات طرا كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئا لقهارته واعتبارتها .

قوله (ص ١٤٩، س ١٠) : «نصير نارها نورا»

ميرورة النار نورا ميرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية- نفسا والنفس عقلا بالمعل والمعل بالعمل عقلا فعلا- معبرا عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي»- الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسه نار» في آية النور و ميرورة نورها نارا موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلاصها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورتها و تزيت بزيتها فاذا توكلت في التعلق بالطبيعة ولوارمها صارت عينها والطبيعة غلصة- و غار لذاعة- ذات لهب ذي ثلاث شعب من جهة تجدها الزماني و تسرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكاني- و حلولها السباني في الهيولى المجسمة التي لها شعب الطول والعرض والعقب و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فحولها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادفها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المعارف بالاخلاص الى الطبيعة و لوازمها و هي النار- اللذاعة الشراعية- للشقوى حيث غلب على النفس احكام المبانة والسوى* .

١٥٠ س ١٢٠، ١٢١ : «لا راي لنا في ذلك لانه .. فافزع نطيك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩ ،

١٥١ : هل ابك حديث موسى ، لا نأذي ربه بالوادي المقدس طوى .

١٥٢ : سورة النور آية ١٢

١٥٣ : في معنى النسخ : احكام المناسبة والسوى . و هو لا ينسب العمل لان النفس مند تنزلها من العقل بطلبها

احكام اكثر و وجوب المبانة والسوانة اللازمة للنزول

قوله (ص ١٩٨، س ١٢) : «والبساط الفيض»

أي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية- هو الفيض المقدس الناشى من المعبأ الكذى هو الفيض الاقدس و صيعة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحدا «وما امرقا الا واحدة» لكنه فام باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفائها ايضا بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته وقوته و اجتماع التام فى نسيم واحد و حنة حنة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالفهارة فتنتفى الحدود والانسبات فى الاكسية المطلقة و ينطقى الشملة الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يمكن النور الصميف فى مشهد النور القوى ١ .

علم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنگانمايد چون شبر تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار تحتان احدهما ما يشعل الصور المستعدة الدنيوية و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالمهولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحي» والآخرى ما يشعل الصور المستعدة البروخية والاخروية الصرفة المشار اليها بقوله تعالى «و نفخ فيه» اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى نطقى النار نعمة الموت المظمية لهذه الاجسام الطبيعية المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخ فى الصور» فصعق من فى السموات والارض وهذه النفخة عزرائيلية والاخرى ان اسرافيلية و عليك ان تنظر نظرة كليا فتجرى

١- قوله: اذ لا يمكن النور الضميد... الخ . هذه العبارة مأخوذة من التفسير الكامل للشيخ الاشارى الشهيد

٢- س ١٩٥ ي ٢٩ .

٣- س ١٢٩ ي ٦٨

٤- س ١٢٩ ي ٨

في الإنسان الكبير مافي الإنسان الصغير : «وما خلفكم^١ ولا بعشكم^٢ الاكنس واحدة»
 فترى كلا من النحات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ
 الاحياء والا^٣مائة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة وافعه^٤ دفعة
 واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة»^٥

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القول»

القول هو الافعال الادراكي من الكلا^٦ الا^٧على والفعل هو التدبير في البدن
 والتأثير في العالم الادنى و هما في الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة في
 الحيوان وفي الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وثالثة ستطه.....»

اي الا^٨وام الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو في
 الاعمال فبالعقل النظري ولهذا كان مبني الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على
 العقل النظري لان ادراك الامور الكلية سواء كانت امورا غير متعلقة بالعمل كالعلم بان
 الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان العقل حسن، وظيفة النظرية؛ ثم ان الاعمال
 الجزئية التي يعلق العقل العملي^٩ اعم من المعاداة المذكورة في الحكمة العملية^{١٠} ومن
 المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة
 منه .

قوله (ص ٢٠٠، س ٢، ٣) : «مختارة للخيرا وما يضر خرا.....»

الاول لاعمال المتربين والثاني لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم غنية
 فانها حيرات صوره محدوده وان كانت دائمة اكلها دائم وظلها و تلك غنى النار

بخلاف غايات أعمال المفريين فإنها الاتصال بالملاء الأعلى والعمودية اليهم و لقاء الله و رموزان من الله أكبر و في ذلك فليتناغم المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات أعمالهم وهيئة دائرة زائلة لأنها خيرات حسيّة - طبيعية - كائنه - فاسدة .

قوله : «ولها الجررة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة - جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر في الأمور المعاشية حيث قال في الاهيات الشفا: «ليس معنى بها الحكمة النظرية - فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة - العملية - التي في الأفعال الديويية - فان الامعان في تعرفها والحرس على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اعداد ما يطلبه لنفسه الى غرائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهي الجريرة و جعل اليد المغلوله الى العنق هو اضاعه من الانسان نفسه وعمره و آله - سلاحه و بقاءه الى وقت استكمالها » والاولى عدم التحصيص حتى يشمل الفكر في النظريات لكن لا ان الامعان فيها جريرة فانه فصيلته بل مزاوله - كتب المشككين الذين لا ينفقون على اعتقاد حق وديدهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازي و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجريرة ومزاوله الكتب المقلدين في المقاييد و مجالستهم تجذبان الفباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد اسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهي من الاخلاق....» قال: (قدس سره) في مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشبه على بعض الناس وطن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية» وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية - خلق

مسانی بين الجبرية والمباوء واذا قالوا: الحكمة نظرية، و عملية . لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل انى هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلفية اياها، كم هي و ما هي ؟ وما العاصلة منها وما الرتبة بها ؟ وكيف اكتسابها للنفس او ازالها عنها و معرفه السياسات المدنية والعنصرية و هذه المعرفة ليست عزيزة بل منى حصلت لها كاسباصلة من حيث هي معرفة وان لم تصل فعلا ولم تخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لها وبالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمة للنظرية هي العلم بالخلق والتى هي احدى الفضائل هي نفس الخلق انتهى باختصار . واعلم ان كلام من الحكمة والعفة والشجاعة وسان، فطرى و كسبى فمن النفوس مائل الى الحكمة اى الخلق المذكور الذى هو ليس علما كالارادة والقدرة ونموها مائلة وان كانت مدعة عمرها و رسما الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف بالتعربات فانها موهبة ربانية .



«دولت آستى كه بى خون دل آيد بكنار»

وقال على عليه السلام: «رايت العقل عظيم مطبوع و مسموع ولن يقع مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليعير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة الافعال الحكمة والعفة والشجاعة فمير التعربات اتم و احكم و ان فصور الحكمة العقلية بها يبذل بالتعام «والله ولى الافضل والانتصام» .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يميزه حيث يندره ، والعلم يميز حيث يميزه » .

قوله : « ويكون الرأي الكلي عندا لتفري » مثلا " لنا مقدمة كلية " هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق "حسن" و كل حسن ينبغي ان يؤتى به ؛ بنتج : ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأي كلى بدركه العقل العملى . اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا ؛ يقول : هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به . وهذا رأي جزمى ادركه العقل العملى مستندا من النظرى . ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال ، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك غفلى و فى الحيوان نخيل والغاية هناك غفلى و فى الحيوان نخيل والغاية هناك عقلية : دائمة كقيادة الرئيس لله تعالى و فى الحيوان وهمة دائمة كقيادة لجلب سفينة دينويه .

قوله (ص ٢٠٠ ، س ١٢) : « ان الانسان (حواس)

ذكر شرطها فى ميزان النفس " فربما بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .

قوله : « من غير ان يصير شيئا بفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالعمل . ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية " فلا اعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا بوجوب الاجادة المخصوصة فى الوفاء المخصوص مثلا " بل الاعتقاد الجزمى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بعض النسخ الموجودة غفلا : ان الانسان من بين الانسان

٢- اسفار الاربعة سفر الفسطاط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض عقائد النفس فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقيبح» سواء كانا مع المنسحب من القبيح أو مع جوازه على مرجوحته فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا ما يحكم العقل فقط بحسنه وقيحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف غفلا و شريعة و طريقة .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالمعمل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعالم المتحول اليه النفس بالحركف الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو الانسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقبة جواب عما كان ظاهر الورد ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالمعمل وان كان في الثقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضه انما هو في صور العقليه ولو كان من الاولين لامي الصور الجزئية و اما خلاصة جوابه عما هو سريح السؤال من علمها بذاتها حضورا وعلمها بقواها ايضا حضورا انطوائيا بما لعلمها بذاتها فهي انهما هوه العلم مشيئ اسل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، ٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس ملامعة.....»

والحاصل اشتراط النسخة بس العالم والعلوم و كما ان السحبة حاصله ينلها في اصل الادراك كذلك في اصل المقتل وكذا من حيث القوة والعمل .

قوله (ص ٢٠٣، ١٠) : «فكذلك القوة العاقلة»

اي كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معضولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلة تلك النفس لسكان الحمايف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صوره

حسية- طبيعية- لكونها جسمانية- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخييل او التوهم»

يعنى النفس عليها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهى و خيالى و علمها التلقى بالقوة لا انها لا علم لها اصلا فعلم الجاهل نعوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهمون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة- و من ذوات الاوضاع و بالجمله- متصفة- بصفات الاجسام .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «ونظاره فى زيادة اللغة الشرع اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجودا رابط بالذات المعذب المحتجب و انه صار عيه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السبالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غايته اللطافة- باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعالي مرة بعد اولى و كرهه بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحيم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله المولوى :

اين بخاك افغوشد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كز وى محمد املح است زان حديث با نمك او افصح است
آن نمك باقى است از ميراث او باتوء اند آن وارثان او بجو

قوله (ص ٢٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته الرسالة- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقائق من التخصس والبحث حتى يشتر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها وقي التصديقات يبراهينها و بالجملة يحيط بـ : «ما هو» و «هل هو» و «لم هو» في كل شيء له هذه المطالب، والعمل الهيسولائي لما كان مجرداً فصوره- ايضاً مجردات من المقولات السجدة والغوات المفارقة والهيولي الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحصورة بالغريب والموارض الشخصية المشخصة .

قوله (٣٠٥، ص ٥) : «ليوثك ايها اذا تجردت طالعها حق المطالعة»
 اي علمها علماً حضورياً لاها وجودات محضة والوجود لا يعلم كتبه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولي غير اكتمالي بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبموانعته الاخرى من الوحدة الحية والحيوة السارية والعلم والارادة والخيريه وغيرها من مساوفاه وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، ولما حضوري كعلم السجدة بذاته والفاني بالسمى فيه .

قوله (٣٠٥، ص ٧) : «مخرجت من الصوة الى العمل بطوع نور الحق....»
 رجوع الى اول الكلام وهو قوله ان العقل الهيسولائي عالم بالقوة عقلي ...
 قوله (٣٠٥، ص ١٠) : «والمقولات وغيرها»

من المشاهدات والحدسيات والفطريات في جعل المقولات من الضروريات و اوائل المقولات نظر فان القبولات وهي السأخودة من يعتقد بصده كالامبياء والاولياء والحكماء مادته الخطابية المبيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان البينة لليقين ولم ار في كتب الحكماء والمنطقين جعل المقولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقولات العامة التي هي

مادة للجبدل مثل العدل حسن والظلم فبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح ويكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم نوقف العقل في الحكم بها وان كانت بمسونة العقل العسلي كما ان النار حارة بدهيته و ان نوقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر وعند القوم هذه مقبولات عامة مادة للجبدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة. المعترضان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان وفي الجدل وهذا مثل تمثيله للجزيئات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضا دوجتهين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال لاول للعائلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما في تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الثاني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لها بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالا اوليا لها بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عفلا بالفعل ولولا البدهيات لا بسفل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله العزوب منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اي حيوة العلم بالله والمعرفة به لاذ للحيوة ثلاث مراتب احدها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله المارية في كل شيء و ثانياها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالقوم ملاكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام: «الناس موني و أهل العلم أحياء»^١.

قوله (ص ٢٠٩، س ٥) : «عراقبه الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة في نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفي استعداد الاستحصال وهو العقل بالفعل، وفي استعداد الاستحصال وهو العقل بالملكة و في الاستعداد المحض والاستعداد الاول و هو العقل الهولاني .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٧) : «اذا عرفت فيه صاعداً تلك العقولات»

عند الاتصال بالمبدء العمال ولو في الدنيا كما ذيل في العارفين : «كأنهم وهم في جلايب^٢ من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل بانحدار النفس مع العقل الفعال بعد الاستكمال بالحركة الجوهرية و في لفظ الجمع السرف باللام المعيد للعموم إشارة^٣ الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة^٤ ذهنية هي [المستفاد]^٥ لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعضهم زعموا منه ان مشاهدة [الكل] مادام النفس في عالم الطبيعة غير ممكنة^٦ وليس كذلك^٧ اللهم الا ان يراد النفس بها هي نفس لان النفس اذا كانت موات اختيارياً مسل مولها الطبيعي صارت عقلاً لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزماني و كان على عليه السلام بتلو آيات الكتاب التكويني

١- وفي التذييل ان : قال هذا الشعر (و صابر شعاع الذي كتب في ديوان مسلوب الى الامام سيدالموحدين اميرالمؤمنين حكيم العرب والعجم ، روحيفداء) . هو نظيرين ايضاً طالب الميراثي د .

٢- والثالث هو التسخ الانظم في الاشارات بهذا المعنى

٣- اي في العقل بالاستعداد لان النفس بعد صيرورتها عقلاً بالمستفاد بشاهد العقل دفعة واحدة ذهنية من غير تدرج و على سبيل الانتقال من مفعول الى مفعول .

والتدويني دفعة واحدة والعقل ايته الجبروت و تراه الدهر الايمن الاعلى و كانه الطيمه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنه هي .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه نارة^١ و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكته له .^٢

واقول: هذا في العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه في اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو في اعجب من ذلك و مما يكرس سورة استبعادك ان العقل هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد يتكشف به كل الحقائق الوجودية لان حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان والعقل بالعمل واجد و قابل كل المعلومات المكتسبة وان كنت في ريب فزنه بالجاهل الامي والخلط والغلط من عدمها في الخيال و كان النفس عند المستعدين هي الخيال نسوا الله فانساهم انفسهم^٣ .

تا توخود را پيش و پس داري گمان بسنه جسمي و محسوسمي ز جان

زيرو بالا پيش و پس وصفتي است بي جهت آن ذات جان روشن است

ومما ينور المطلب: ذلك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار مدركاتنا له بان يكون في البصر شيء من المبصرات وفي السمع في ذلك الوقت شيء من السموعات و في الشم شيء من الروائح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول نهذب الظاهر»

وان شئت سم الاول : «نجليه» بالجمع والثاني «نخليه» بالحاء المعجمة والثالث «نخليه» بالمهمله .

١- اي التلبس بالوجود الحلقى و خلق وجود الانكشاف

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الله على انفسها و مراتبها اركان حلقه .

قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والتألف ثوبها بالصورة العلمية...»

لعلك تقول : ما يعني بالصورة العلمية؟ فإن عني بالبداهيات البديهية العقل
بالملكة وإن عني بها النظريات المكتبة بالبداهيات هي العقل بالتمثل و على أي؛
التقديرين فهما من مراتب النظرى لا الملى

اقول : المراد تصفيل النفس و نصيها للعلوم الحقيقية والامال على ان يكون
بصدق تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : بناء النفس عن ذاتها» وللبناء ثلاث مراتب: الحو والطس
والمحق. فالحو رؤية الامال في فعله تعالى والطس رؤية الصفات ؛ فانية في
صعته تعالى والحو شهود كل وجود فانياني وجوده تعالى ففي المقام الاول «لاحول
ولا قوة الا بالله» وفي المقام الثاني «لا اله الا الله» وفي المقام الثالث «لا اله الا هو»
اعنى بصير الذاكر الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقيق بها بمدلى مقاسي
التماثل والتخلق بها و في قولهم في معنى البناء هو : ان يرى السالك كل قدر فمستهلكة
في قدرته تعالى و كل علم مستهلكة في علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بسل
كل وجود مستهلكة في وجوده تعالى و في قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة
الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيلة له و نصيب
لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا ان العمل ايضا الرؤية الشهودية و حق المعرفة و
فصر نظرائه على ملاحظته رب الافطاب والاوزاد .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لعضها في الحق...»

قد ذكرنا في اوائل حواشي الاسفار اصطلاح اهل الله في الاسفار ان نشاء ترجع

اليسها ١ .

قوله : « بحسب التصور » أى بحسب « ماهو » و « كم هو » و نشرع بعد فى بيان « هل هو » بل ما كان « ماهو » ماء الشارحة فإن الحدود قبل إثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقة .

قوله (ص ٢٠٨ ، س ١٦) : « والوهم بحددها عن الكل »

مع إضافة ما إلى المادة لمالك تقول : ليس هذا مطابقاً لنفس الأمر لأن التجرد عن الكل مع بقاء إضافة لا يرد على ما ورد التجرد أن الأولان عليه لأن مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئية - ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح السالفة - وليس [مطابقاً] للسؤال أيضاً لأن الموضوع الأربعة اعنى المضم المسمى الكبدى والعروقى والمضوى كلها ترد على مادة كيلوس فإن مادة الغذاء يبقى سـ ساعات فى المعدة حتى ينضم الانضمام المسمى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم أربع و عشرون ساعة عند ساعات يوم و ليلة وأما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب أن المراد هنا بالمسمى الحركى المدرك للوهم هو الإضافة الجزئية فإن التجريدات ترد على شيء واحد فإن البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالسببة إلى البياض المحسوس بالعرش والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة أيضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف إلى البياض -

١- و قد نقل معنى السر و أقسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابن الفخار المولى عبد الرزاق فى حواشيه على الإنصار الأربعة حرفاً بحرف من دون حروف فى كلامه مع أن كلاماً يشيع لخال عن التحليل الكافى و أن شئت بتعويل الكلام فراجع إلى ما كتبناه فى الإنصار الأربعة . شرح مقدمة ليعزى ط ١٢٨٦ • ق ص ٦٦ •

المعين الذي في التلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاقوات وغيرها
الا عن الاضافة المخصوصة الى التلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم غفل
مقيد والموهوم معقول مفيد كما لا يخفى على الناظر في كتبه^١ والبياض الصرف المطلق
مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا نرد التجريدات على
شيء واحد ايضا فان الصورة التي يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا
يخفى على العالم بتعاسوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه
الاشترك ثم يجرد المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات
وهي المحبة المطلقة التي هي صرف المحبة ولا ميز في صرف الشيء ولا يشئ ولا
يتكرر.

قوله (ص ٢٠٩، س ٦) : «ووجود مثل هذه الامور هي نفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة في موضوع المتقابلين هي الوحدة الوضعية
الجسمية فتذكر.



قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة
بنحو اجتماع اجزائها بقاء في الخارج ^{الشيء} ^{الذي} وكذا الزمان الذي هو مقدارها .
واما الحركة التوسعية و مقدارها الذي هو الاكوال السيل فهما موجودان في الخارج و
كذا لا نهاية لشديده كما في المجرد الجامع للانوار كلا بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية
المدديه كما في النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون في
منطقياتهم للكلية الغير المتناهية الافراد بها وهذا البرهان ثبت تجرد النفس وان كانت

١- واستعمل على مراده في الاسفار سفراتلس ط ١١٨٢ هـ في مبحث نفس ص ٢٨

في مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بحس الجزئية" انما هو في الحس المشترك من الخارج او الداحل .

قوله (ص ٣٠٩، س ٩) : «ومن التواحد....»

هذا رابع البراهين المذكورة في هذا الاشراف والبراد بالوحدة والبساطة اعم مما في الوجوب الذاتي و مما في الوجود مطلقا فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بحته والالزام الكثرة بلاوحدة واذا ابطالنا الوحدة ابطالنا الكثرة وحاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسما وما هي الجسم متقسم لزم الخلط في الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٣٠٩، س ١٢) : «اذا قلل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثاني لاخذها لا بشرط او الاول في الوجدان التي في القوة المدركة على تقدير جسيما والثاني في وحدة الموصوف بالوحدة . ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين في العنوان احدهما مشوب بالآخر كما نرى وخلاصة الاشكال: انكم استدلتهم بادراك الوحدة و عروضا للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء او النار او الانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للمقاسمة فيجوز ان يكون للقوة المدركة لها جسدانية . وحاصل الانحلال ان لا تمسك في الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم بطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك اي معنى صرف و هو لا ينشئ بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٣٠٩، س ١٦) : «بل كل معنى....»

اذ لاي معنى في صرف اي معنى كان وكلمة بل للترقي فان الكلام فيسما قبلها في

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجاب والغراب موضوعا كانت او عوارضه من الزمان والجسمه والوضوح وغيرها ان ثناء الوهم فبالإضافة الى المحل او الزمان او غيرها والفرض تجرده عنها هذاخلف وهذه المعاني آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شئية الماهية بما هي شئية الماهية- ومن حيث نفسها نفسها بالحمل الاوتمى و انها لا تأبى عن الوجود والمعم فان سرت من الوجود الى هذه المعاني واستتبعت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٣١٠، س ١) : «وورد الشيح الهرورى على هذا»

اي الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضا متصلا حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهي امر وهي اعتبارى وليس في الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص ٢١٠، س ٥) : «وقى التالى كون الجسم...»

أيضا كون شيء واحد شخصى في محال متعلقة بل غير متناهية .

قوله (ص ٢١٠، س ٧) : «لنقول بولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة في الجسم كضميمة البياض و اما الوجود في-
الذهن فلا تصابقون فيه كما في كل اعتبارى فكيف في الاعتبارى النفس الامرى الذى
ليس من قبيل ثاب القول فما تقولون في [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسم
الوهميه- على الجسم وما تختارون من الشقوق التي ذكرتموها فهاهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٣١٩، س ١٣) : «ولذا علم بالتهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناء النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضوري كالحصولي اجمالي و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها لم ين الرضاة حضوري وفي حال بلوغها و تحولها عقلاً مستمداً او عقلاً كلياً ايضاً حضوري لكن ابن هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية لمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدته وعن قرب بمواسلة وخططة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدته ايضاً .

قوله (ص ٣١٣، س ١) : «وجود كل نفس هو ما يشر اليه كل احد بانك»

وبهذا استدلل الشيخ الاشرافي على ان النفس السالقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار اليها بانها فهي وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلي او الوجودي .

قوله (ص ٣١٣، س ١٠) : «الا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع، فلو كان وجدان ذاك حينئذ بالدليل الجزئي كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلي لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئي .

قوله : «لعل ادركت بهذا الفرض» اي يوهي ادركت ذاتي والمقصود اثبات الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان نجردها معمولاً مفروماً .

قوله : «تارة» انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و انغيث شيئا غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعنه عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اي التجرد عن المثل كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الا الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضي....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين- الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٢١٤، س ٣) : «حصلت في الحسم بس»
اي بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقصر المائلة اليه بعد زوال القصر استكفاء بذاته .

قوله (ص ٢١٤، س ٩) : «والعلوم كلها لا يجمع وجودها في دفتر واحد»
اي وجوداتها الكتبية فضلا عن الصورة النورية فالوجود الكتبي لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المتعوش على لوح جسماني . واما وجوده العلي فهو مطابق لتجدد كل مافي العالم الطبيعي من الازل الى الابد من كل جسم وطبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلا» عن التصرف فيها» اي انشائها، وتصرفت فيها مسمّا او انشائها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما في الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة» الهية» يعنى أنها اجل شأنًا من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لغواها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يعنيها عن جودة التعقل»

او يشبهه عدم جودة الادراك للجزئي بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٣) : «عين التالي»

اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعنى الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بديئة لأن وضع التالي لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تحلل الآلة بين الشيء ونفسه»

والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تداخل الآلة بين الشيء وآلته نسلست الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم واولاده»

اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان فى قوله تعالى : «واقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية الشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لأن روحه عليه السلام ليس زائدا على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحية القائمة بالذات لا كحياة الانسان البشرى العارضة له فالآتينية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية او المعلق لا بد ان يكون حية بالذات حتى تكون الحية فى شيء»

١- اول الحقيقة المحددة باختيار مظهرها لاسمها الاظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجود .

لا بالذات كالتعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص ٢١٨، س ٩٠) : «ولى عيسى عليه السلام»

و كلمة القيما الى مريم من الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى الكلمة فهو ان كلتة نعالى امرية لخلقيه وبالحقيقه كلماته التامات اى المقول المفارقات الكلليات و بوجه كلامه تمانى كالكلليات العقلية والقضايا العقلية التى هى كلمات القلوب لا كالأحادين الخيالية والموجودات الغير القارة الضميعة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوى كادم لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصمود آدمية و نشأة الروحانية الامرئية فى الاواخر عيسويه و عيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايات والحدود روح الزمان نسبت اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص ٢١٧، س ١١) : «وما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد ما لا تعلم بالمدايرك الظاهرة والباطنة انجزية والزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود والماهية او من الوجبين وجه بلى الرب و وجه بلى النفس او متعلقها لذاتها وتعلقها بالمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما نسبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بملاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص ٢١٢، س ١٢) : «وقوله اليه يصح الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصمود هى

النحول الى الغايات المقدسة المنزهة كنحول النفس التمدسية الى المعقل الكلى النعال

قوله (ص ٢١٧، س ١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جبهة الامرثة بالفيوم تعالى تقوماً وجودياً والمقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص ٢١٧، س ١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والحقق .

قوله (ص ٢١٧، س ١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتزيه و انه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لها تحاكي كلها عرف وبه . او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثلاً لعداثة و صفته و فعلاً ؛ اماذانا بيان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوزاع و نحوها و انها لا داخله فى البدن ولا خارجه عنه واما صفته فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالمنايا ، تقواها و مستأها و كيفية تكلمها العفلى الوجودي و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و زكاتها على وجه العناية الخالية عن النفس والاتسفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلفها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحبثت عرف ربه ذاتاً و صفته و فعلاً او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرف نفسه بالضر و انه لا شىء له و الامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد العمل بلا حول و بلا قوة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له و يذكر فى مقام

نوحيد الصفة «بلا اله الا الله» له و يتذكر في مقام نوحيد الذات بلا اله الا هو عرف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية واليلاق الوجودي عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع الحالات امرضا كانت او جواهر ففوحا كانت او طباع ثباته و قدمه و شهد ان افليم البقاء بشرائره من صفته و كذا اذا عرف نفسه بالمعز عرف ربه بالقدره وقى عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمي . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألمين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوی دانی که چیست

انتميل هنا بمعنى المنفعل اي المنذر مثل «بديع السموات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن الماخف بالمعنى الاعم بحسب اسبل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، ص ١٧) : «انا التذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربي» الشاهد في العندية فان من عند المجرّد من له مقام العندية في مقعد الصدق لدى المليك المجرّد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، ص ٢) : «نن بلع.....»

المراد بملكوّات السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، او المراد به عالم المعفولات و ديار التكليات النفس الامرّة و بها

نولد العقل بالملكة في عالم العقل المنفعل .

قوله (ص ٢١٨، ص ٧) : «خارجا من سائر الاتجاه»

اي ذاتي مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوزان و غيرها بل فيه على صور الكونين و رفض العالمين فضلا عن على المكان والزمان .

قوله (ص ٢١٨، ص ١٧) : «هاكون فوق العالم العقلي كله»

و ذلك بالانصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالا حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الاشراقي : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره و ما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المروفة» «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه و يتكلم في الحقائق .

قوله (ص ٢١٨، ص ١٧) : «وقال ابن الفليس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالي: عالم العقل او: عالم المعنى و بكونه النفس هناك: كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسية الجزئية لانها باطله و بالخطيئة: الخطيئة التكوينية . و هي الامكان الذي في العقل فانه مناه السواني لا التكليف اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهي ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو الفناء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك و حطيتها التكوينية و هي الامكان الاستعدادي فيها وفي متعلقها الذي هو البدن عكس الامكان الذاتي هناك فلما تنزل الامكان الذاتي الذي هو في العقل الفعال صار لها استعدادا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية

ها هنا بل التكليفية- هاهنا اذ معلوم انه لو لا الماهية الامكانية و إمكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه- و اردت بالفرار من سخط الله قاهرة نورا له لا يمكن النور الا شدة الابهى النور الا ضعف الاقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في- المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من الاول .

«نور مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ١٨٨، ص ١٩) : «فلما انحدرت....»

المراد بالانفس المختلفة القول اما الانفس الحيوانية المنفصلة- كما ترى من اغايتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية- ولو بادخالها في صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المتممة- بتدبير النفوس الكاملة- وسياستها لاهل المدن و تباذيرها بادابها و اما الانفس الحيوانية المتصلة- الواقعة- في صراط- الانسان فان الصيغة الانسية- قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و مواطن الحيوانات و معلوم اعانتها و اكمالها ايها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناقصة- وتتحد بها كما تتحد هي بالفعل الصالح و روح القدس الى ما شاء الله تعالى

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى العوالم كمرتبة النفس الكلية الالهية- والجوهر اللاهوتية- في ادنى الاداني كالطبع ولكن بلا تعاف فهي البسمل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه- والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهي ايضا متعلسة-

بجميع الاسماء «عَلَّمَ آدمَ الاسماءَ كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٠٣) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: وياش جناحي العقل النطري وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقليين هيولائين بحسب العلم والعمل . قوله : «امور شنيء» قد ذكرنا في تعليلاتنا على سفر النفس^٢ من الاسفار الاربعه بعض الملل والشكك لهبوطها من شاء فليُنظر اليها .

قوله (ص ٢٢٠، س ٦٠) : «ثم يكن من الواجب تعالى»

اي من الواجب تعالى والمراد تقي الامتناع واثبات الامكان العام فبان^٣ الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل في العالم واجبا لم يستنع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لان مجرد الامكان الذاشي يكفي في قبول الوجود في المبدعات و كليه العالم بجملته ابداعية^٤ .

قوله (٢٢٠، س ١٢) : «فلهم العلة ارسل الباري تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكية للأفلاك والصور المثالية للبسائط المنصرفة^٥ والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابوري .

١- س ٢ آيه ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٦

٣- لان اصل وجود المادة والجهيولي من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية بدرجة وان شئت النفس ان علة وجود المادة والصور الحادثة فيها او المسحوبة منها قديمة و كذا معلومها وذلك لا ينافي بحسب كون العالم جوهريا زمانيا .

گفت چون بقرط در نزع او فتاد داشت شاگردی و گفت ای اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم در کدامین جای در خاکت کنیم؟
گفت اگر نو بازیایسم ای علام دفن کن هر جاکه خواهی. والسلام
من که خود را زنده در عمری دراز می‌بردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضى السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضا افراد الواحد الحق تعالى شهود ان لا ثانى له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والا اضعب اليها الوجود واثبت الثانى فلا يكون مقربا واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة المصدر الى العاقل اى صاحب حب مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة فوله (ص ٢٢٩، س ١١) : «حب الواحد افراد»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالا :

احدها: انها قدسية مطلقا بدم العقل الكلى العاقل وهذا كالتقول بانها مجردة عن المادة مطلقا .

و ثانيا : انها قديمة بما هي نفس متردة دائما فى الابدان كما هو قول بعض التناسخية ١ .

و ثالثا : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا نفهم

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الا ان المعبر بما قيل؛ رده عليها.
ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديده ذاتية فهي قديمه ، بقدم العقل
الكلّي الفعّال و هو ربه النوع ولكن في مرتبة نزلها فان الكينونة السابقة^١ اقدمه
التالي، لها^٢ و حادثه^٣ ايضاً في مرتبة كونها طبعاً و بدناً بحدوث البدن لامع حدوث
البدن وهذا هو القول الفصل والرأي الجزل وبه قال المصنف (فدس سره) لكونها ذات
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمه» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها ساذجة . ولكن بلانجاف عن مقامه الآخر
وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و
طائر بوقلمون^٤ .

و خامسها : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .
وسادسها : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديده كالقوى عام و هذا قول
بعض الملبين نصيحاً لعالم «الذر والنيان» وهذا تخصيص بلا منحص و تعطيل .
قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخيه مجردة
ومع ذلك ملحوقه للعارض الغريب و هذا الكلام منه (فدس سره) ابطال للقول الثاني
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله وما بعده وهو القدم بقدم العقل الكلّي او بالجرد
بنحو الجزئية و بمباراة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة لها في السلسلة العزميه^٥
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة في السلسلة الطولية^٦ النزوليه .

١- قوله: لم اجد العرب للنوع قوله: هذا، اي النفس. ٢- لها قيل: آدمزاده حرف مصححون است .

قوله (ص ٢٣٦، س ١٩) : «لما بالموجود...»

على سبيل منح الخلق اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء سارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهولي المجسمة ولعارض الهولي من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثالا من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهولي قابلة للفعل واما التمدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالمدد لا بالنوع .

قوله (ص ٢٣٢، س ٤) : «اما الثاني فلان قبول لكثرة»

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو التقدم العقلي المغارق فقط ولا على القول المنصور من التقدم العقلي والحدوث الطبيعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الاعمالى

قوله (ص ٢٣٢، س ٩) : «وعندنا بانحطال الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخيص كان التميز عند (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التي هي الشخصيات .
والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس الشخصيات .

والثالث : بالموارض اللاحقة من الحالات والملكات و يشير الى كل واحد من الثلاثة .

وإذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اي: ان التميز بانحاء الوجودات في الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التي هي كما ترى مع الابدان و بعدها من السداد والشقاوة بدرجاتها ودركانها اذ لا مخصص لحصولها من البواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستمدادات فيلزم لي مدورها قبل عالم الكون عن الباري تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة في النوع الواحد مع عدم المادة و لو اهتمنا فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٢٢٢، س ١٤) «لقد علم ان المادة المشتركة»

اذ لا ميز في صرف القوة فمالهم يميز لم يميز وتميزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددتها بالصور فان قابلية الهيولى الاولى للصور المحصورة ليست الا في ضمن الصور في السلسلة المرضية الزمانية اذ هيولى المجردة محال وخلقها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها في ختم السلسلة النزولية وبدو السلسلة الصعودية

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عملها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامي (فدس سره) :
تا بود باقى بقى باقى و جودى و كى شود صاف از كدر جام شهود
تا بود پيوند جان و تن بجای كى شود مقصود كل برقع كشای
تا بود قالب غبار چشم جان كى توان ديدن رخ جافان عیان
والكمال العلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هي النفوس الناطقة القدسية
والوجود الثوري بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هي النفوس الكلية الالهية و ذلك لان التأسيس في الكلام خير من التاكيد .

قوله (ص ٢٣٤، س ٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»
فإن قلنا بأن للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و أن اخذنا المحل في التعريف ضد ادالكلام في الجوهر العقلي ولا محل له و أن قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا سند للوجود .

قوله (ص ٢٣٤، س ١١) : «لأن دلائل نجرد النفس....»
الأوضح أن يقال : لم يحصل العقل بالقوة في هؤلاء فعليه ققولهم كهبولي لم يكن لها صورة و بقاء الهولي بلا صورة محال .

قوله : «أما ينقض في المعنويات» أراد بالمعنويات المحركات بتجريد المجرد والمقشرات بتفسير المفرد و بالمجردات بلانجريد مجرد والسطرات بلا تفسير مشترك كالنفوس والعقول والسموح القدوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا بالمفهرمات المجردة كالاول .

قوله : «من غير أن يشوب بالخيال والحس» عالما الكلى العقلى لا الظنيمى ينبغى أن يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان الماضى و عير ذلك من العوارض ^{اللافتة والغراب} من نفس حقيقته و مع ذلك لا يحذف منه شيء من منحه ليكون جامعاً من كل المياء في كل العوالم و كذا في خفيفة الوجود و غراب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منها شيئية وجودية واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانسياط المقدارى او بالقوية لم يشبه بالقوية الاضافه الحية او بالنورية لم يشبه في نور الانوار والانسوار القاهرة الاعلى والادئين والانوار الاسفهدية الفلكية والارشية بالضوء الشمس والضمري اوس النجمى او السراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان افعلى الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذا القول» ولو نشئت بشعورها بهوياتها وبالغطرة
الالهية التي فطر الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفرديته والدوام والكمال
وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى وحب النبي «صلى الله عليه وآله»
والولي لاها صفات الله لم يكن فيه كثير وهن .

قوله (ص ۲۳۶، ص ۱۳) : «والقول : التوفيق بين القولين»

اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبني كما قال لينان «صلى الله
عليه وآله وسلم» : «لى مع الله وقت لا يسمى فيه ملك مقرّب ولا لى مسرسل»
قال المولوى :

«احمد او بگنايد آن پر جليل تا آيد مدهوش ماند جبرئيل»
وقال الشيخ فريد الدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پر بسوزد ، دونگنجد جبرئيل»
«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيچه وار»

قوله (ص ۲۳۸، ص ۱) : «هى بذاتها عاقله و متعيلة»

الفرق بين هذا القول العرشى وقول الجمهور غير خفى لان وحدة النفس على
هذا جمية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقية و
على قولهم عنديته والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لسوازم" و على
قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخل اجزاء فى مركب بل
اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً» ولم يرد العيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا
سابقاً و نقلنا من المرفاء ايضا .

قوله (س٢٢٨، س٢٢٩) : «والمراد كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعّال وجود نفسي و وجود رابطي لثبوتنا والمفهوم منحلّة بوجوده الرابطي لا النفس وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية في القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شيء مما ذكره .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره في العفول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات في العلم والعمل «تلك الرسل ففتلنا بعضهم على بعض» .

قوله : «وليس اشتماله عليها» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك في الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الوجداني مساوئ للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (س٢٢٩، س٢٣٠) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مر غير مرّة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هي الطبيعة الغير الواقعة التي بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشراط» الواقعة والمأخوذة «بشراط لا» فاذن الواقف وان كان نفساً حيوانية في اعلى انحائها لا يطبق ان بعد من مراتب النفس الناطقة الفدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعا بل ازل منه بعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اقدر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كمسا لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء في وحدته .

قوله : «ولعلها بالطرفين» العقل والهيولي بل الهيولي ايضا من جهات بقاء

الموضوع لكونها باقية في جميع الأحوال كما أنها من جهات تجدد لكونها استمدادة ثم استمدادة واقعاً ثم انفعالاً وإصلاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد وفي الهيولي والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع وثباته وراء جهة المعليه وأنه رفيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية إذا الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسعية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم أينما كنتم» .

١ قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر إلى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لأن الحكمة درك الحقائق و نيلها وهذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على^٢ هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى وأسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية إذا علم الحقائق على ما هي عليه وإذا استكمل النفس تتحول إليها وهذا الاسم مأخوذ من الكتاب الإلهي قال تعالى : «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت^٣ في الكتاب التكويني كالتدويني أجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الانساني ثم فصلت في الكتاب الانساني فأن الإنسان كاللبن والعوالم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني الانفس المملوءة من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابراز - الذي هو في نعيم وفي عيشة لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلي مملوء^٤ من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات وايضا يعرفون ما يعرفون بنورا الله ويمثلهم^٥ الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جهيم»

١- س ٧١، ص ٢٥

٢- س ١١، ص ١ - س ١١، ص ٤٤٦

٣- حديث الحقيقة من المأثورات التي نقلها العلامة آية الله العظمى من مولانا الإمام شهاب المومنين على طبع السلام .

٤- س ٤٨٣، ص ٧

وفي سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب والسين والاباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل في هذا الميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظري والاخرى العقل العملي او احديهما العالم المعنى والاخرى العالم العقلي المشار اليه في قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً لعالم العيني» وذلك لاثبات الاشياء تحصل بانفسها في الزمن والوجود في الوطنين ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كانه العاكس والعالم بشرطه عكسه كما هو عكس الحق وظلّه «الم تر الى ربك كيف مدّ الظل^١» الموضوع تحت السماء إشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان^٢ وهذا هو المحاذي لرفع السماء اللّين بمقابلته بالنسبة سيما القسطاس المستقيم المساوي الكفتين و هو النفس القدسية التي وافقت اعمالها علومها واغندلت عقلها النظري و عقلها العملي اقره كتابك ورقاً؛ ويل لمن لا كهايين لحية ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته بينما الكلالة الانفس التي من رآها فقد رأى الحق «ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم»^٣ انا كنا نستنسخ اي نستكتب ما كنتم تعملون ان تصور و نجم اعمالكم او نخبر بمشكلات اعمالكم كتابه اجمالية يجعلها ملكات واحسب حساباً وان وجودك بما هو وجودك كسراب بعيدة وافقده لان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والفسدان وتلفد و تفحص عن ماء الحيوة الذي هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتي نعم ما عليه لان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضاً و انها توابع الوجود

١- س ١٢٥ ي ٦

١- س ١٢٥ ي ١٧

٢- س ١٢٧ ي ٩

٣- س ١٢ ي ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبتت المعرش ثم انقض . «كفى
 بنفسك اليوم عليك حسيباً» لا شك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .
 «دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا نشمر» فملكك تعرف بهذا الميزان وزن
 حسناك وسيناك لان كل الموازين التي تعرف بها حقبة كل شيء فيه من الموازين
 الحسنة الحقبة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاوسط والاصغر
 وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعاً في موضعها و
 اعمل بقوله عليه السلام : «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» كما هو ديدن اهل السلوك
 فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في انهارهم فان زادت حسنتهم على سيئاتهم حمدوا
 وشكروا الله تعالى حيث وقفهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و اناوبوا و تداركوا
 زلاتهم في ذلك الليل وهكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في
 نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب ونفكر في هذا الصراط
 المستقيم اولا ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينسحب الى السير من الخلق الى
 الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال :
 «الصراط خمسة سنين يذهب فيه عبوداً ومثله استواء ومثله نزول» ثم امس عليه
 الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة
 لا اله خليفته الله و عبداً لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد المسيح—
 البصير والملك فانه عبد المبحوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهى «ما من دابة
 الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر
 في قوله تعالى : «وان هذا صراطي مستقيماً» فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

عن سبيله .

قوله (ص ٢٣١، س ٢) :

«ففى معرفة نفس الادمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة اى المتسل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل العسائى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظهر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى المساوات العلى لان معرفة النفس القدسية قام المعارف والملائكة يخلقون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحيفة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والمكة فى مائة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتحل الحفة»

اى جنة الصفات والافعال الايداعية والانثائية بغير حساب اد لا تمسدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموضح ، الحقيقة كما في قوله تعالى

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما يشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ المسمودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ المكونى والتعثيل فى المراقبة والرياضة وعند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

فى مواضع اخرى .

قوله (س٢٣٢، س١٦) :

و قوله تعالى : ولذالوحوش حُشِرَتْ^١ اي الانسيون الذين صاروا وحوشا
واما الوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً^٢
نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفسا و يدنا بالحركة-
الجهرية فتستغيان عن المادة فتصير الصورة منحدفة بالمثال والمعنى يربط نوعه
فذلك الصورة كفل لذلك المعنى فنحشر الحيوان بل النياب والجماد يارباب انواعها و
نحشر ارباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فى
كمياء اتصلت من البحر فى كيزان وحرارت ثم انكسرت الكيزان والجسرات فاتصلت
بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فمخض منها كالكلى من
غيرها و كرب الشوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....»^٣ و ذلك لان الشهادة فى
هذه الآية وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً فى الانسان الشقى الذى
ظهر فى البرزخ والاخرة بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا
جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البرزخية
والاخرية تشهد هيناتها و اشكالها بان اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية
على التناسخ الكونى .

١- سورة التكاوير، آية ٥

٢- هذا مناف للمنطق والحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجريدى يربطها بعشرون فى البرزخ
ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة المقولات

٣- سورة ٢، آية ١٧٢

قوله (ص ٢٣٣، س ٩) : «ويقلب الظاهر عن صورته التي كانت»

الى صورته ما يقلب اليه البائس كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيسهبون السباع هيئةً و يعيشون عبثاً و يعاملون مع الخلق معاملةً مع بني نوعها وجسماً و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيات والاحوال لا يندرج في الضرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص ٢٣٤، س ١) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى النفوس المحضة» فان الانعكاس جائز في-
التغيرات التي فيها خلق وليس للمادة اعنى في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب
زوال شيء عنها و اما في التغيرات الاستثنائية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان
هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية و كما ان الطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجهاً الى شيء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا
والعناية اصلاً تقتضي ايضاً كل موجود الى غاية و بعد الوصول لا تستضي التنازل
والارتجاع والصورة التي في النفس بل في الجبين معلوم انها موهبة واستعداد و قوة
الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصبغة الاولى كانت فعلية و كاملة ولو
في الشبثية والخداع و ان لم تكن قابلة للتخطي في عالم الابداع والفرق بين هذا
الوجه والوجه المصدر يتم ان تم اخفاء النخبة والتوافق بل الاتحاد بين المادة
والصورة بحلاها هنا والحاصل ان النفس بعد المصارقة عن الصبغة الاولى انما
انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهري الى القوة المحضة و هو
مستحيل والا لزم عدم السخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص ٢٣٤، س ١٤) : «لا تكرر في الفيض ولا تعد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان؛ أحدهما أن السفيض المفسد لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان أَوْخارجياً أو عقلياً ولا يمتد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتعاون بالمراتب مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكس ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرر فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الآن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهوته و بهيه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلى اسم «من ليس كمثله شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب العردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يتناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «الله ان لا يسلم هذه الاوثان»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المغناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٣٣، س ١٤) : «يقوله تعالى: هل انى على الانسان»

اى قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اى «اخلط» و نبثليه حال و في الجمع : «اى نحشره بما نكفنه من الاعمال الشاقة ليظهر اماماعنه واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الترمذ : «معناه فجعلناه جميعاً بصيراً لنبثليه اى: لنعبده و تأمره و نهناه» اقول: لئلا نسبة الابتلاء بالعمام فر التراء هكذا و اقول : اوالمعنى: حلفناه من نطفة امشاج نبثليه ؛ بانه يحس اصله المادى و يدعى الجذ و الشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم و الفسخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (تت)» ،

قوله : «فإن سمي...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص ٢٣٦، س ٤) :

«وإن كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما إذا كان بحثاً على السند الآخر وهنا كذلك لأن هذا المنع قد نستد بسنتين: أحدهما ما ذكره والآخر ما يذكره في كتابه الكبير^١ وهو : أنه لم لا يجوز أن يصير النفس المستسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وأن أثبت المقدمة الممنوعة بأنه لا تمناع بين الأنوار المجردة كما لا تمناع بين الأنوار الحسية ويمثل بوقوع النورين الشمسين الاستقامي والانكاسي على قابل متتير ، و مراده (قدس سره) أنه حقق المقام على وجه لوتفع السند والنسخ كلاهما وأشار إلى بعض المطالب الشامخة أيضاً .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا إلى الملكوت الأعلى»

بل لا يمكنهم الصعود إليه فيلزم التعطيل أو الإبطال الذي يقول به الدهرية إذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعتها عندهم حتى تذكروا وتخيّلوا أفعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالعمل ليصعدوا إلى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال ونجد الخيال حتى يحشروا إلى ذلك العالم فاللزام ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «لاصالحهم بالملكوت»

إن أريد بالأمور الغيبية تعقل بعض المعارف والأطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و إن أريد بها الحوادث الجزئية الغائبة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات وإن لم يسوا فائتين بهائم المثال فإرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن إطلاعهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية لكن

١- الأسفار العقلية ط ١٢٨ هـ في ج قول ص ١٦، والتهجد والمعاد ط ١٢١٢ هـ في ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلافيهم الملكون عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغم....»

احتراز الغم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الاخر المخالف المقدار مثلاً لا^١نه يدرك منه معنى جزئي آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلّي لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وفدير بمذاذابة بسبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما ذكر راجعة و ينخلص و وبما تلتف ولا يعلم المناس فقد تأخذنجر رجلها بحيث نكاد ننضم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجس الكلّي يخلص من مشاهدتها المناس بالرجعات الكثيرة فالكلّي نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلّي و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس في معرفة الجريبات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوي عنابات باصنامها ترشدنا الى مصالحها و ايضاً بعضـ العجائب من خاصية الوجود لا من باب النعتل و درك الكليات^١ .

قوله (ص ٢٣٨، س ٩) : «وهذا مما قد اوضحه لطيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك مسرّكة بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا نطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا

١- و يعلم ان ارباب انواع من العقائبي الصادية انما تكون من طريقة المراتب المتألفة .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضا تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الايشية ثم
تهرب عنه فجوابه : ان الطلب في الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفسه
الطلب و اما في الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر
والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يشب من هذا و مما ذكره
من عدم التشاد في الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن
بصيغة القواعد المقررة من ان الفلك لاشهوة عيه ولا تحب اذ لا حاجة له الى جذب
الملازم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للمايات الوهمية بل للغايات العقلية من الشبهات
بالمثول المعارقة يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، ص ٥) : «لثبوت ذات النفس»

اي الفيض القدس والحقيقه المحمدية والرحمة الوسعة .

قوله : «دائمه» الاشواق» الاولى حجة لا يهاجمه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس
قوله : «ومعلوم ان التأثير الالهى...» وجه آخر هو ان القدرة التي هي اثر
الحيوة ظهرت اولاً في الجرم الافصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الملك الاملسب
الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب تحركها التي لها بالعرض و بشوسلها يصل
آثار الحيوة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطى الكمال
ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك في المعدل
والوحدة و عدم الضدية فتخلعت بها تخلع من خلعه الحيوة الفايشية من الواحد الاحد
المعدل تعالى شأنه .

قوله (ص ٢٢١، س ١١) :

فد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني : فالعقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك القرب ان بلغ الكمال العلمي والعلمي لانه مطهر الاسماء التنزيهية والاسماء التثبيعية جميعا و مجلى الاسم الاعظم و انه الكنيسة لاجمع الانتم..

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقول:

احدها : ان له نفسا منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفسا مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتيهما معا على انها متعددة واهما ذاتان و اليه اشار بقوله

(قدس سره) : لا بان يكون

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والموارض و اليه اشار بقوله :

ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شعور و درجات و هو الاصل المحفوظ في

الطبع والنفسين المذكورين هو الحزن ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة

للكليات والمجردات الحقها بالمقول المفارقة المحضنة و من لم يقل بالنفس المنطبعة

التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث النطق بخياله فخياله من صفح جسمه

فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في

جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فيسنا ولا بد له من القوة المدركة

للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التثنية بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كنه الأخرى .

قوله (ص ٣٤٠، س ١٩) : «هي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة- والعموم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالعلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية .

ثم ان الازهان ان استوحشت من عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه ولا يرتفع بأمور :

احدها : ان النفس هي ذاتها نفس و تعبير غفلا وعاقلة بالصورة العقلية- فالصورة عقل وعاقلة بالحيقة كما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والماهية- اي الموجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما وهذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اي النفس عند تعلقها للصورة- المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تسبب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة- بالفعل و ظهورا لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها وثقله فان التحول الاعلى من وجود كل معقول منطوق في مقام سر النفس و خفائها بمصادق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك التحول الاعلى عاقلية حيث يذعن عاقلية النفس و على الثاني وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجودا بوجودها فان اتحاد المعنول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكرات معانيها الصحيحة .

قوله : « بل الامر بالعكس اولى » فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضا وجودها وجود فعلى فوري في عالم اعلى و في عالم الابداع والصورة التي في عالم المادة وان جردت عنهما فهي طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الحذف والانتزاع والتجريد في المشهور والاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقي مما هو في العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٢٤١ س ٩) : « بل عكسه هو الصواب »

اي كون بدلها بلا نجات تابعة لتبدل النفس و انصائها .

قوله (ص ٢٤٢ س ٩) : « ولا يفتأ معنى الاحساس حركة القوة الحسية »

سواء كان بمدخلية الشعاع الصوري كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقا معنويا شهوديا كما هو مذهب الشيخ الاشراقي (قدس سره) قوله : « بل بان يفيض من الواهب صورة نورانية بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئي صورة اخرى غير ما في المادة الخارجية فروق :

أحدها : ان الواهب على مذهب المصنف (فدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس مدورى عنده (فدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (فدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه لكن الخارجيه هي المادة الفلكية او العنصرية والبصرة بالذات ايضا في المادة العنصرية لكونها في القوة الباصرة عندهم و هي في مادة الروح البخارى المتكون من سفوف الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «ولبت نحرى اذا لم يكن في ذاته»

اى ينحو الاتحاد فباى شيء ينالها اى ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحو الاتحاد لتلا ينالها ما سيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورف الحاصلة فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٢) : «فما لم تدرك تلك الصورة الحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركه سواء كان مدركة لانفسها او للنفس و اما عمنا هكذا ليصير مفسداً للقسمين الاكبين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصلة اولا و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانيها وبالعبرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك تقي النفي» اى انا ليس عدم الادراك و جاز الادراك فاما

قوله : «فالكلام فيه غايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العارضة الجاهلة يدرك

الصورة الحاصلة و هو بأمل كما سر او بصور اخرى فيتسلل او صورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و أكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيين اتحاداً كان تركيب المادة والصورة الروحانيين كذلك بالطريق الاول .

قوله (ص ٣٤٣، س ١٩) : «ثم ان وجود الاله الى شئ....»

اي لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها سلم فيها والضميمة ليس مفهوماً في مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها في مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية بالحقبة حيث لا يمكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون حلول النفس ماهية ووجوداً عن الصور مصححة لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص ٣٤٤، س ١١) : «ذلك مشايخ الحوية الدنيا»

اي المالكية والوجدان في متاع الدنيا ليسا بالنسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان في الحقيقة هنا ليس الالفقان والوصال ليس الالهجران والحضور ليس الالفية فان الوصال هنا ليس الالفينين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذواتها .

قوله (ص ٣٤٥، س ١) : «وعالمه ايضا في ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتائج قاعدة اتحاد

المدرک والمدرک .

قوله (ص ٣٤٥، س ٣) :

«النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدرکات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدرکات بالعرض اذ لا يسوة فيها فان الماهية محفولة بينهما كما برهن على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابة الامتياز فيها عين مابة الاشتراك وايضا كل طبيعة تمتد تحت غفل غيرها فيها و ينمكس عكس التقيض الى قولنا : كلما لم يتحلل الغير فيه لم يتمددو ينضم هذا الى مغرى هي : ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتحلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجح لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان الابداء فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذلك الابداء ويكون وجودها غاية الخلقه .

في القديسي : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها في غاية الغايات

قوله : «وجوداً في انفسنا»

قوله : «وجوداً في انفسنا» اي لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا لانفسنا فكذلك في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بلحو التحول .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : «ذلك لاجل انه لم يصور من الواحد الا الواحد بالعدد»

اي المحدود اما الواحد بالوحدة الحقيقية او الحقبة الظلية . اي : ما لا

ثاني له من سنخه فالوجود المتقدم الذي في السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذي في السلسلة الصعودية و به كونه غايه كلاهما مشموله و لتكون العقل ذا مراتب و متفان التجلي و كل نفس تتحدد مرتبة وجود وابطى منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يطلع العقل ولا نجرة و كثره كما في المعبة الفيومية^١ للحق مع الكل وايضا لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كانه لم يرتق قصه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان في ترتيب الموجودات في السلسلة الطولية فالعقل العمال مندم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانيا و اليه تشير في الحديث : «نحن السابقون^٢ اللاحقون» وان كتب عارفا بصيرا سائر من الحق الى الخلق فافل قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته في السلسلة الطولية والنزولية في عين آخرته في العروجية و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الماهيات السابعة في عين آخرتها باستقاط اضافها اليها عنها .
قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينهي الى فيض علوي»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما في سفر النفس^٣ و هو ان يكون المخرج امرا غير عقلي كجسم او قوة جسيائية فيلزم ان يكون الوجود علة مفيدة للاشرف وجودا فان غير العقل افاد العقل لغيره والسعالم البشري معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مغاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقي الا انه لا بد من رابط للحدث بالقديم تعالى .
قوله (ص ٢٤٦، س ٤) :

«ثم من أين ان هذه الصور العملية موجودة في ذاته» اي ذات العقل الفعال؛

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اعداد تصوسهم الشريعة مع الاسماء المقام و يطبقهم في الامم المتأخرة....

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ في ج ١ ص ١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غايةً للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصله : اذ النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لأن المعقول من القسرس واحد في اى عقل كان اذ لا ميز في حرف الشيء و لهذا يقال: على بكذا مطابق لنفس الامر اى لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمنحد مع المنحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

فوله : « بخلاف النور المعقول » فانه غير الوجودات النورية للمعقولات بالعقل .

فوله (ص ٤٤٧، س ٢) : « بواسطة حركات الاطلاق النورية »

متعلق بخبر البنداء التى هى القوة التى بها يتحفظ... لا بالثى حدثت لان الهوى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات العقلية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى في العقل الفعال و قوله (فدس سره) : « حدوث امر » معمول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهوى ليس بمعناها فى غيرها

فان الاولى القوة الانفعالية والباقي القوى العقلية .

فوله (ص ٤٤٧، س ٨) : « ويحدث معها القوة النزوعية »

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة وذلك لانه بقاعدة الامكان الاخص فى السلسلة الصمودية تنحط المادّة من الاخص الى الاشراف ففاضت الحركة العاملة اولا على المادّة ثم الحركة الشوقية ثم اللامّة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلا .

قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقیقة واحدة استعمل احدها الى الاخرى حیما فی المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحسب المشترك وحفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غیبتها عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم على ذكر الخيال فی تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

ای للمتصرف قوة رئيسية عليها هي قوة الوهم المستعملة ايها و يناسب هذا قوله و يقال لها ای للمتصرفه حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انه للمتصرفه قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناء على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالغاذبة شبه الماده للقوة الحاسة» كما يصح هذه السته في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يسبح فيها و هي بالفعل ای في صورها فان السواد بالغاذية النفس النباتية و هي محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه الماده للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات مت الماده للصور المعقولة بالذات والمراد بالتخيلة في كلامه الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٨، ١٩) :

«ويكون بدنه و غايته شيئا واحداً....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

أحدها أن بدئه غاية بخلاف النفس بما هي نفس لأن بدئها الطبع و غايتها العقل
 وثانيها : أن علته الماعليه هي العائية بمعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبر
 عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم في العلم و بالغائية ما ينتهي اليه الفعل .
 وثالثها : أن ما هو فيه هو لم هو بمعنى أن ذاته الوجودية النورية الواحدة
 بوحدة جميعه لا ماهيته الظلمانية فهو مبدئه متقومة بوجوده لأن شئبه الشئ
 بشأمة لا ينقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى أن العقل وجوداً و صفةً و فعلاً متحقق
 بوجود مبدئه ظاهر به و فإن فيه باق ببقائه لا بإبقائه فالعائية في هي النية الفاعليه
 في الظهور والديه العائية في الخفاء و كأنه قال أولاً : أن علة الفاعليه هي علية
 العائية . و ثانياً : أن علة ذاته و ماهيته اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة
 له ولا صورة غير ذاته ثم أن ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه
 كاليولي على مذهب المصنف (قدس سره) فإن ما هو فيها هو الصورة لا لها فعليتها وهي
 فاعلها لا لها شريكه العله و هي غاب عنها حيث تحول الهيولي اليها أولاً فيصير
 هيولي مجسمة ثم منوعة و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود
 المبسط .

قوله (ص ٣٤٤، س ٦) : « وكما ان العادة..... »

وكما ان السنية تسمى الجسم كذلك العقل بالنمى يكمل و يكمل وكما ان المولد
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس في ارض البدن خليفة تصف بصفاته وتخلق
 باخلاقه وكما ان المصورة تصور في الجسم كذلك العقل تصور في محاييف القلوب و
 الواح الخيالات و مثله الكلام في القوى الجزئية .

قوله (ص ٢٤، س ١١٠) : «وإسالك لما يجده»

أي لما كان للقوى افتقار اثر واحد وروح فعلها واحد. فإن شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظة 'ماسكة'. و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكة 'حافظة'. قوله : «بل في كل عالم...» حتى في عالم اللاهوت اد في كل انسان جوهره لاهوتيّة هي اللطيفة الخسرة- و يقال لها سر الحمية- لكنها في الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهية الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال علي عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء في عالم العين ليس ماهية الماء و ذاته بل جزئي مختلط بالمرائب من الاين والتمى والوضع والجهة و نحوها بحسب ما في عقلك فانه ذاته و صرعه و ان كان لك ماء جزئي ايضا في خيالك و آخر في حرك و هو المحسوس بالذات من الماء العادي و آخر في بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهي للماء و قدس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحفايق بل مسا به تفوقه على- العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٥١، س ١٠) : «بواسطة عرض بولوس»

بولي باليونانية هو الشيء العظيم و جوس هو الجوع وما يقال في ترجمه «كاو جوع» من سباب التشبيه فان الشيء العظيم يشبه بالشور لا ان بولي معناه «الشور» و هي اليونانية- يقدم المضاف اليه على المضاف كسما في الرسام والبرسام و ليس هذم الترجمة- او تسميه المتأخرين من الامباء اياه بالجوع البسقري لان البفر كثيرا ما يصيبه هذا المرض فانه خلافا للواقع هذامعنى حقيقته- هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهي انه جوع الاعتناء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعة- اي مفتقرة الى- الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد في ضم المعدة محذر لقوتى الحس والجذب

ميتقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامر من الموعود
 العذبنة والقوة العاصدة فان العروق تأخذ في الامتصاص و سب السودا الي فم المعدة
 بلذسه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدائه بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .
 قوله (ص ٢٥٦، س ٢٠) :

«مصرفه الهم الى التحيلات، الى قوله : فينجر نجيلها الى مشاهدتها» هكذا
 في سفر النفس ايضا و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان النخيل يستحكم فينجر
 الى التمثل والا كان التحيل المعلوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في—
 الآخرة وليس كذلك «ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم
 فارقا» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا سورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في—
 النوم الذي هو اخو الموت سون الرخصا يقرات سمان و سون القحط يسترات
 عجان و ليس ذلك التمثل كالتحيلات الاشارة بل مسبب الملكات فالمراد ان النخيل
 المشفوع بدأومه الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجه للتمثل بصورة لذينه
 مناسبة لتلك الملكات .

گر ر دست رفت ایشار ز کوه کابیر منو میگوید آن جوی شیر آب نبات

«ان في الجنة فيعانة عراسها قول القائل سبحانه الله» وايضا كل ما في عالم المثال
 حيال الانسان الكبير كما ان كل ما في الخيال الصغير مثال و يسى هذا مثالا مقيدا و
 ذلك مثالا مطلقا و يسى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رفاق و ليست بحقائق
 وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويسكن ان

يراد برقع الوهم ترفعه و رقيه و بالجملة عندنا ملازمه غلبه بين الاعمال والملكات الحسنه و بين الصور اللذنيه و كذا بين الاعمال السيئه و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالنوبه و الشفاعه .

قوله (ص ٢٥٣، س ٦) : «اما بحسب نص الصالحه»

و كون شقاؤه فاقرص الغريزه حقيقته لمحروميته عن تلك الغبطه العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعيه لا الشخصيه.

قوله (ص ٢٥٣، س ١٤) : «من غير شعور سولم»

فاهل الشقاوه الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرين اهل العذاب الاليم و كونها شقاوه غلبه مع كونها مولتي لان مرادهم الايلام الروحاني كما سيقول في آخر الاشراق فهذه عند الفلاسف و الحقان لاصحابها الاكلام الحسيه ايضا لحقيبه المعادين و غلبتها باعتبار فقدان السعاده العليه المذكوره لمانعها السيئات او الجهل المركب عنها و هذا معنى كونها شقاوه حقيقه ايضا .

قوله : «فهو النفس الثاني» اي بحسب الفطره الثانيه .

قوله : «اولها نفس جوهريه كنفس الطفل قبل بلوغ اشد و الاقسام الحسنه المذكوره هي سر النفس ابط من هنا» .

قوله (ص ٢٥٤، س ١٨) : «الجهل باصول المعارف و كعبه الرتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما : العلم الاعلى لتحصيل الاسول الحكيمه والاطلاع على القواعد الالهيه

اوالمعرفة: الفصوى الحاصلة بالسرياضاتعلى وتيرة اهل الطريقة .
 و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب « ادع الى سبيل ربك بالحكمة
 والموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن » ، و زنوا بالقسطاس المستقيم » و
 بالجبله العلم الاعلى لازم للحصول موائدالبراهين والميزان لتحصيل مسورها
 والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كونه الوجود متحققا بنفسه و ابائه عن
 الغم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه الممنوى الى وحدة حقه لمنونه و من ان
 لا يميز في صرف الشيء الى التوحيد والبساطةفهذه و امثالها المنور على الجهة التي بها
 يضع الاهتداء .

قوله (ص ٢٥٦، س ١) : «ومملكة المعارف اعظم»

فان المعارف لما كان وجوده قابضا في وجودالله تعالى و كذا حيونه في حيونه
 و ارادته في ارادته وقس عليها جميع صفاته فملكته غاية في ملكته .

قوله (ص ٢٥٦، س ١٠) : «انه غائبة»

بناءً على عدم نجرد الخيال و سائر القوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت
 مجردة لكنها كانت عقلا بالقوة هيولانية كما لا قوام للهولي الاولى الا بالصور
 الحسية كذلك لا قوام للعقل الهولاني الا بالصور العلية والمفروض انه خال بعد
 عن الكل حتى الاوليات والحق ان الحيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن
 المادة كما مر .

قوله (ص ٢٥٧، س ١) :

«تتعلق في الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» وذلك لان المتعلق الاول
 للنفس في هذا العالم الارضي ايضا ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

السارى في الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء سائل له فلاغرو عندهم في نملفها
بالبحار والدخان بعد حراب هذه الابدان .

قوله : « من اعصاهم السليه » مثلاً » بصمتين .

قوله : « ان الهال والفجر » ليس المراد بهم المخنوم على قلوبهم او الانشى منهم
اد لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجريه الى الروح
الاكبر بل المراد بهم اما الكاملون في العلم الذين يعرض لعقلم العلى جهل « مثا » و
بنسويات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح نور العلم واما المراد التجرد
عن القوى الجرميه في الدنيا والفوز بالسعاده الحقيقيه بالرياضه فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : « فاني كنت في ادراك المعلومات الاولى »

اي ما درره مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصه الناذجه
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان
من [لم يصرف] غفلاً فالعمل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته في الاوليات
بل بالبدهييات السنه من المحسوسات والجرييات والعوائرات و غيرها اخرجت عقله
الهيولاني عن القوة الى العمل بل « هنا انشاء آخر ينالها العطره السليه » « فطره الله التي
فطر الناس عليها » مثل ان ما هو بالفعل من كل جهه مطلوب و ان البقاء محبوب و ان
الفناء مرغوب و ان لم ياتوا اليوت من ابوابهم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغي ان يكون هو بقاء النفس القدسيه و
غناها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير والعليه
فضيله و القوة قبيصة و الانسان الكامل بالفعل محدود له السيدوده على الكل و ان
لم يسه باسم و غير ذلك من المفتريات التي تحتاج الى منبه او لا و ايضاً كل يعلم ذاته

بالعلم الحضورى ولو كان علما أجاليا بل بارثه بنفس علمه بذاته كذلك^١.

قوله (ص ٢٥٨، س ٩٨) : «فى ادراك الوجودات العظيمة و نيل هوياتها»

اى ادراكا حضوريا فمن مستبعد سعادة عقليه يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس الفدسيه من القوة الى الفعل و انه لا حاله متنترة له و غير ذلك من احكامه و ربّ مستبعد ينصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شعورا فيقال له انه مدرك الوجودات العظيمة و نائل هوياتها و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ لفلك طبيعة خامسة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه الجزئية و لوازمها ثم نفس كليه تعقل بها الكلليات و تدرك بها ذواتها المجردة و معاشيها العفليه-المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانى بهرم ابدانى حتى كامل الصورة كتعلقه هنا بعبد المفارقة عن البدن العنصرى يبدن عنصرى آخر حتى ذات نفس اخرى وهذا شيء لا يقول به التناسخ ولا صحيح فى نفسه والذي يقول به التناسخية تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها فررت فى ارحام وما يجرى مجراها استدعائها من جهة نسبة استعداداتها عوسا .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩) : «منصة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقعتها بتبعيه فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يفعل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٢٦٠، س ٢) : «ولعل عدد نفوس الاعضاء غير مناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية ولا نسبة لغير المتناهي الى المتناهي «قل لو كان

١- يعنى ان كل مجرّد بنفس علمه بذاته عالم ببارثه و علمه والطمان مطويان فى ذاته مع ان علمه بسلاله لا يحصل الا بشهود علمه أولا .

البحر^١ مدداً لكلمات دى لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات دى ولو جئنا بمثله مدداً والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامة و يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين ليجوعون الى ميقات يوم معلوم» .

قوله (ص ٣٦١، س ٩١) : «وكان وجود كل مركب طبيعي صورته التكمالية»

تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجبس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهذا تكلم في التركيب الخارجى فشيئاً البدن و وجوده بصورته النوعية المركبة و بصورته الشخصية اى الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقية فالبدن باق بهويته و هذيه ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخلتها في فعلية البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل واليبلان في مجاله لا في ذاته التى هى جهة وحدة المتكثرات و حيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو المروءة التى لا انفصام به للماهيات و هذه المألوته هى معاد الاصل الثانى .

قوله (٣٦٣، س ١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى منصلة واحدة والانصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فالصورة البدنية واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغية عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها فلا يتوهم ان اهل مرتبة

١- ص ٣٦١، س ٩٢ - ٢- ص ٤٢، س ٩٢

٣- فليس بها

من مراتب البدن من الطفولي- والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة- بحسب فان محشورة تلك الصورة البرزخية- محشورتها لان هذيه- الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالبدنيوه- الطبيعيه والبرزخية والآخرية- و تمازج البدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخة والآخرى بالصباحات والتشويبات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد ابنما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل نال من الكمال والفعليه- مشتمل على المتلوه على شىء زائد و هكذا هى متلو المتلو يالفا ما بلغ فالصورة البدنيه- البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الانحدار بالصورة البرزخية- والآخرية- مشتمله- على جميع درجات البدن الدنيوى و عملياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود والتقياس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع لعمليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاسلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى عتيه- الشىء به اعم من الصورة المتنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدئ والفرق بينهما؛ ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لا هيئة له ولا شكل كالمجرد المضاعف اذا صار مجردا مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخا عن الكونيين الصوريين و يكون الصور كالاغلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالته عيوم الجريان و تصحيح الموهوثة من باب جامعية الكمال لعمليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (س ٣٦٤، س ١٤) : « بل الوجود كلما كان اقوى كان اكسر حيله... »

و نسم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت مااست چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد
وما قيل ايضا :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پريشان کردم
و كلما نعمل في الجمعية اشتدت الوحدة لان الملب والفقدان يتقل و بندر
الى ان يعموز و ينقذ الوجود والوجدان بنوفر و يميز الى ان يحيط بالكل وتكون
اوحيد .

قوله : « كوجود الافلاك والكواكب » لتلك تقول: ليست هذه من فيل الصور
المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاضراخ لا مادة في المثال اسلا بخلاف هذه
فالهيولي وان لم يكن قوه فعليه لكن قوه اتعالية فلا سلم ان وجودها بلا شركة
الهيولي مطلقا كيف والهيوليات متخالفه بالنوع عند المثاليين فهيولي كل فلك متخالف
نوعا مع هيولي الفلك الاخر كذا مع الهيولي المشتركة العنصرية فعندهم هيولي
كل فلك تستدعي صورته الخاصة ومقداره الخاص . فنقول : اولا بناء [على] ما قاله
(فدس سره) على مذهب آخر من ان هيولي الكل واحدة وانها بما هي هيولي لا اختلاف فيها
اذ لا ميز في صرف القوة .

و ثانيا : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زمانا كما
قال بعد سطر بلا شركة الهيولي بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثا : انه استعمل لفظ مادة في موضعين و هي الهيولي المعجزة و حيث

قرن الهيولي بالاستعداد و عثل بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولي الثانية والمعجزة اى لا مادة سابقة عليها سبقا زمانيا حيث اثبتا مخترعات والمخترع غير مسبوقة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعينة كما فهم المنصريات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنية اذ الرطوبة كيفيه بها يكون الجسم سهل الاقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنية اذ اليابسة كيفيه يكون الجسم بها غير الاقياد وقس عليه الهيات والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والعبور المرآئية .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله : لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خيالى نامشان و نگشان
الهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معلومة ولا يفهم انها هى التى بدعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٣٦٣ ، س ١٢) : «ولمضى الهمة بغير نوم و روى»
و لكونها مرآتى ملاحظة الخارجيات المادية و كونها ما ينظر بها لا ما ينظر فيها .

قوله (ص ٣٦٣ ، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية ..»
لمالك قد سمعت سابقا ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمذكر حين التخيل فى اليقظة او النوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين باسط الصور المحزونة فى الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من الاسول تجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات مافي الجنة والنار حيث ان العقل يدرك الكمليات لا غير الا ان تجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات في الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «واتوا به مثابها» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٣٦٤، س ١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه وبين الرابع غير حتمي اذ في الرابع كان الكلام في تعيين المصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص وفي السادس كان في نفسها وايضاً كان الكلام في المزاج في ان الصور والمقادير تتكون من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج لئله النفس باذن الخلاق المطلق .

قوله (ص ٣٦٤، س ٢) : «بالمشاركة المواءمة.....»

فانفس الناقصة فاعل الهى لا ثباتها تخرج الصور من الليس المسحوق الى الاليس لا كالفاعل الطبيعي فانه مبدء الحركة اذ المادّة كالعنصر موجودة و هو يتركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٣٦٤، س ٤) : «والاشخص المجردة»

الكليات العقلية فانها من حيث انها في موضوع شخصي هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها المهر لان شخصها وجودها كيف و هي ذوات مجردة و مثل نورثة مشاهد من بُعد و كالنفوس القدسية المنصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص ٣٦٤، س ٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية
و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواء وقد قيل ان النفس
الحيوانية مجموع القوى و هذا سحيق للزوم التركيب والحق انها الاسل المحفوظ في
التقوى .

قوله (ص ٣٦٤، س ١٠) : «والعارف يختل بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف
المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو اليراستين الفايز بالحسين فمراد
الشيخ بالعارف: الاخيران؛ لا الاول ومراده بخارج محل الهمة انه يصير عينيا مشاهدا
للحسن المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٣٦٥، س ٤) : «مع صماء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفاتها بالنسبة الى المادة اولا مواد طبيعية- لصور
اخرى، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلبي الطبيعي حصص او-
المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور في
مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم الميم في مقامها العالي الكلبي فمن حيث-
الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتنة قابل و نعم ما قيل ^١ :

كان قنلم نستان شكسرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله ^٢ : «الهيولى التي هي القوة» كذا النظمه والصورة اي الصورة التي هي

١- والفقيل خواالعارف التقوي مولانا لرومي (قده)

٢- قوله: «الهيولى التي هي القوة» ما راينا موضع هذه العبارة

٣- قوله: «الهيولى التي هي القوة» لم يوجد في النسخة التي خاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على نفس ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والمق وهو التي عالها فرق الفرق متشابهة بالمدم من حيث شوبها لتباعد المكاني والسيلا الزماني من جهة تبدلها الذاتي وتجدد هب الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها وبعضها عن كلها وكلسها عن كلها وكذا الطبيعة السيلة التي هي المنوعة للاجسام اولا والمحمية النذيه للاجسام الوعية وهذه الثلاثة يظهر نارتها وظلنها لمن اليها وحدها وبشرط لا عرية بربه عن الانوار التي معها من الحيو النفسية والمقايضة والحيوة السارة الالهية وتوابعا فعند ذلك يظهر موحشيتها وظلنها وثورها واذا بها كما هي يوم تميز الخيبت من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والنبات وغيرها من الكمالات تصود الى صقع الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والوار والتمدد والتفرقة والتبار والمجد والعملة «والملك اله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا ينبغي في كتمهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العمدات وكانوا صغر الكف عن العمليات والمجردات لرجوع كل شيء الى سلب الوحدة والجمعية والثو الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار تسبح الملك القهار وهؤلاء طلبهم ومحبتهم وعشهم في الدنيا كانت معروفة الى الطبيعة وتوازنها والى الاجسام وقواها .

قوله (س ٣٦٥، س ١٩، ١٢) :

«ان المادّة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين :

احدهما ان المادّة هي الدنيا لاجل ورود الكون والساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

دار المشروبات والمحازات وليس هناك سبب استعداد زمني و استكمال هيولاني لاثه بعد طي السماوات ولوازمها وليس في عرض هذا المعالم بل في طوله والدنيا مزروعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة هناك والانعكاس الآخرة دنيا. و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الا القوة والقوة ليست شيئا فعلياً و ليست هوية الشيء المادي بها حتى لو لم تكن الهيولي في الموجودات الآخوية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب العنسيات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمنفرد ليس الا الهيولي التي هي من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور آخوية .

قوله : « و منهما الامكان الذاتي » فان العقل الفعال بوجوده منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعية الطبيعية و باسكاله منشأ الهيولي المشتركة .

قوله (ص ٢٦٥، ص ١٦) : « منقسم الى عالمين »

و بعبارة اخرى الى سلسلتين : سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هي الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التي لا عليها لكل منها بالنسبة الى الآخر وهي المسماة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاسنام و هي الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعيين من نوعه بل هذه الطائفة منقسمة ايضا الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور الغائبة بالمواد كما هو مشروح في كتبهم .

قوله (ص ٢٦٧) : « و روحه باق »

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئا الشيء بالصورة والروح صورة بمعنى

ما به الشيء بالفعل كيف والصورة العنصرية بمعنى هيته و شكله ايضا باقية فمع بقاء
هذبة الروح وان تعلق بصورة طير مثلا فكان ذلك البدن الانساني هذا البدن للطير
والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الديورية والبرزخية والاخرية .

قوله (ص ٣٦٧، س ١٦) : «والعمل هناك مقدم على القوة»

والقوة في موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الديورية الاستعداد والقوة
الاخرية القدرة والهدية و هي الملكات التي هي مبادئ القوى الاخرية والملكية
بعد تكرار العمل فهذه هي القوة التي هي اشرف من العمل الذي هو نفس الصورة
السبحة عن الملك وايضا يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن العمل في الاخرة كون
الملك بحيث ينبت عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضا
هي القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرار الافعال وهذه القوة اشرف لان تكرار
العمل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٢) : «واخرى يمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان خلقوا بالحق من افضل الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم في شقاق مع
اهل التحقيق حيث ان شيبة الشيء على قول هؤلاء بالساعة لا بالصورة بل تنصه ايضا
بالساعة في تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بنظر الانسان الاملية لو
صح بقاؤها سلطة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاملية هي الاعضاء المتخلقة من
المنى كالاعصاب والاعوار والمغزاة والفرائين والا ووجه وخواصها وخلقها
ان شيبة الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على الظاهر و
هذا انما هو لاجل بقاء صورته في علم الله بل في الارواح العالية بل في النفوس
الارضية والارتفاع عن نفس الامر بالارتفاع عن جميع مراتبها وبالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه كلوح المادة فقط .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٩) : «بدأ على ان الروح حرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنياً عن البدن وعن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فترحاتاً بقاءه الله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من نسخ المدرك بل الواسل الى الغايات و ليسل المجازات بحول التحول والفساء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام النامخـ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدها اى يوجدنها تارة اخرى للحساب والمجازات بناءً على جواز اعادة السدوم بعينه او ترق لجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بنساءً على ان شئبة الشيء بالمادة لا بالصورة كما مر .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الامة وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لفظة الطريق الى وجه الجبل من غير سبق للاختياف والابتلاء برفاقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللغات رفع الم كان ذلك الرغ من عوارضه لاذانه فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لتمام الموعظة بان يقال: لفظة الكل رفع الم دغدغة السوداء لغم السمعة و لفظة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لفظة الوقاع رفع السم دغدغة التي للاوصية و هكذا لكي ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوم واحد و يتحقق بغذاء مسا و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع السم الجوع .

قوله (ص ٣٧٩، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روى جانب الايمان و نعم يلزم نعيم العاصى و ان لو حظ الجسانى والوصفان فعذب ولعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٣٧٩، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالفعل بالفعل النظرى والعلمى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل بل ما يمكن ان يتاله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها - اين الدرمة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تعبير ايضا مادة لصورة اخرى «لذا صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فى مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل ما كثر انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المفتدى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجردة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٣٧٩، س ١٨) : «التمحيص كالتحقيق في الأمور»

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقه لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب الشخصيع و هيولى الفلك ايضا لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين فتقولهم باختلاف -

السوى فيها واما بصورته التنوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على المناقب الزمانى الذى جعله المحيى فردا خفيا ولا فرد جلى هنا فيه انه لو جاز التساوى الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة ديويته لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فال قبول الهولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الاخرة ان الصورة البرزخية والاخرية غير محتاجة الى المادة الدنيوية اذ لو كان معها هولى لكافى عين الدنيا لا مجازاتها و مكافئها ولو قلنا : اذ الملكات مواد سورها لسميكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الاخرة فى عين كونه كساعة يل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمدا والدر على مراتبه والكل بسيطهوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسيته الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق البسيط الى الوجودات و مكائلا فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والاخرين يحشرون فى سعيده واحد» مشتمل على اراضى ثورية كل منها غير متناهية بعضها يضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض و اشرقنا الارض بنور ربها» فيس كل الحلائق والحضايق .

فوله (ص ٤٧٤، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها» ولو دخلوا العظماء ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة : «شمرت بذلك

أو لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله في زاوية من زوايا علب ابي يزيد لما احس به» و لفقروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لسفروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام و العالم حاز جميع ما هو من لوازمه و ضرورياته من سنخ مكانة او زمانا او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متمكنات هذا العالم الطبيعي مساوياته و ارضيانه و زمان يوازنه لا يصادم زمانيا من حالياته و غايراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة وعاء لنفسه ليكون عالما متعديا على مطروفاته و يكون التام محتاجا الى الناقص لانه كما مر في طول هذا العالم لا في عرضه فليس في جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٠) : «والتاسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصا آخر والروح بان و هذينة البدن بالروح فرض كون البدن بعد نطق الروح شخصا آخر فرض محال و ايضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه و الحال ان التاسخ جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٤) : «مع عدم عود البدن»

اي البدن الاول كما قال بدن آخر سيما ان كان شيئا الثابت عند المادّة كما عند البعض فعند عود الازياء عدم عود البدن . اي البدن الاول .

قوله : «واشكل منه» ولا يجوز تقرير العرق بان سبب الصيرورة عين الاول و كونه حشرا لا تناسخا ان المراد بالبدن الآخر هو المثالي لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجرائه بعينها؛ لأن الحشر بالصور البرزخية والآخرية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لأن تلك كمال هذه و غايةها فالحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بأن النفس متعلق بعدالمفارقة ببذن آخر اولا يمود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له في وجوده - الفعلي و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رضى الدنيا .

قوله (ص ٧٣٥، م ١٩) : « وكلل وجهه »

اما العقل الهيولاني فلائته يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائته آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولاني آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول و كونه الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شيء من صورها لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعية من بدله حتى: مورتته الجسدية شخصها لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسدية نوع منتشر الافراد لنفسك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بماؤها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلائى بقاء العقل الهيولاني و هو جوهر النفس بقاءها معه و اما الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال و المتخيل و الحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفسية و جنبه التعلق الطبيعى و اضافتها الاشراقية و هى جنبها الصور و هو مظهرتها لا سماء الله التشبيهية و عليها بدور النشاء الاخر و جهة الصور و التعلق فى البرازخ و الحرمان عن عالم المعنى و جنبه الصفات و اما الجوهر المراد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة السوداء فعند ما يقطعنه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى
العين الامكاني الذي هو كقطعة سوداء تحت يدياء نور عقله الكلي وذلك ما بقيت
اثنيته الالمراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفصل
والرأي الجزل من انه القوة الخيالية و انها مجردة نجردا برزخيا باقية دائما .

ان قلت : القوة العاقلة ايضا باقية فلا يختص البقاء بالخيال والمتخيلة و
نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والساد او من شأن صنفه والصور المثالية من
سبح الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وانما به متشابهة ١» و عالم المعنى
ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضا ما في الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى
الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و اتى و ان كنت آدم سورة فلي فيه معنى شاهد با بومي

قوله (٢٧٦، س. ٢٠) : «و يتوهم منه عن الانسان المتيقور....»

اي في سورة القبر كالخبرة المستطيلة وشيئة الشيء بصورته هذا هو صورته
القبر الصوري الذي لا بد المؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا
قبورا فمنا (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار الصلائق
و منطلعت منطلعتا كما هو مشاهد للمراقبين ومنها : قبر البدن. والقبر لمة الغلاف فكما
ان البدن قصص للغير الساموي بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء مرده را زایشان، حيوتستولما

جانهای مرده اندر گور تن
برجهند ز آواز شای اندر، کس
گمیداین آوا، ز آواها جد است
زنده کردن کار آواز خداست
فهذا عذاب القبر^١ .

فداختلف المتيون في ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فينتقل الى ان تقوم القيامة ويبدل على الاول قوله تعالى : «النار يعرضون عليها غدواً وعشياً» و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب^٢ .

قوله (ص ٣٧٧، ص ٢) : «اما مجردة او فائقة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المشل الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف وقد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله ' «على ان» اي مع ان .

قوله (ص ٣٧٧، ص ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للأكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها وتمدد انها البدن الطبيعي و انها في الحيث و انفسا في الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدرة بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة بصوريات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة بصوريات رديئة موزبة كما في الحديث «انما هي اعمالكم تسرد

اليكم» ومع هذا فإنه هو المجازى المشبه والمقارب إذا الوجود مطلقاً من صفته والوجود الخاص في ائته نشأة كانت مجسولة وقد لا تصور ذاتها ان وقت لا صلاح العقل النظري ومعرفة النفس القدسية فضلاً عن الكلية- الالهية- بل تطوى بساط العالمين الصوريين في ما مضى ويطرح الكونيين ويخلع التعللين واما الثاني فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضائق البدنية وشمسية شواغل البدن وفضاء وطره الى فضاء واسع اخرى كخروج الجنين عن مضائق ثلاث ومن ظلمات ثلاث مضائق الشبهة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم ورؤية ابواء بل الموت الحقيقي خروج النفس الكلية والعقل من كل الهينة البدنية الطبيعية والبرزخية الى الالتحاق بالمعاني المرسلات المتحققة بمعنى السامى المظالمه- بخطاب ارجى ومن كلمات النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

جزى الله عثا الموت خيراً فاته

ابرئنا من الدنيا و ارف

هوله (ص ٣٧٧، ص ١٤) :

«فى ان الحكمة تحتضى بمش الانسان بجميع قواه» تعرض بين يقول بالمعاد الروحاني فقط فان الباقي ليس إلا الماقله المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات وملائك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئية و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المسدوق الجزئى او غيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و غيرهما من اقوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهرها و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالاتها ان تستعنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشيء لا بد ان يتجدد بها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون لتقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا فيـ
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لسرقة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق
بهذا..... فافره وارقا و طبق السحتين و اعد: ان التحولات الى الغايات و وصولـ
المجازات و قيام الفياضات طولية لا عرضية و قد مر " مفصلا " فتذكر .

قوله (ص ٢٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوي فيه
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى و هو احد طريقى
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله و الطريق الآخر لوصول
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى مليمى يصل الى باب الابواب و هو الانسانـ
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا يتقطع و كلماته لا تعد ولا تبـ

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) :

«فى التوراة ان اهل الجنة يكونون فى النعيم عشر الف سنة» هى سفر النفس قبل
المعلف «قدس سره» حصة عشر الف سنة و يؤيده انه ان كان عشرا كان عشر آلاف
سنة لان تميزه جمع مجرور والنسبة فى العدد ان كان عشرا ان الافلاك تسعة عوالم
علوية و العالم السفلى واحد فالجموع عشرة فاهل الجنة الصورية و اهل النار الصورية
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام و الجسمانيات و الكل محشورون مع ما تعلقوا به و
هو الراتب العشر و كل مطهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة و الباطنة
الجزئية عشرة و النفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و مطوماتها الا مدركات هذه و كل
من هذه مطهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لسا كانت مداركهم و مسدركاتهم نورية

واستحييت^٣وعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نورا وفي سمى نورا و عن يمينى نورا و عن شمالى نورا» وهكذا وذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون في كل شيء الى وجهه الى الله صارت هذه بموجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التي في عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهير كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقصة والتمام المعدنى والنبانى والحيوانى والانسانى كلها نورثة في حق اهل النور وظلمانية في حق اهل الظلمة و سيورونهم ملائكة انما هي بعد خلاصهم عن عالم الصورة وهذا فيمن صاروا عقولا^٤بالتمل في دار الحركة وبعد المفارقة صاروا معقلين في البرزخ الى ان يبرزت حسه بمعاليهم خالصة غير مشوبة و سيورونهم اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضا» في دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢٣) «روح كاسر روم سدي

«وفي الانجيل : الناس يَحْنَرُونَ ملائكة لا يطعمون...» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء في هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولا بالتمل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسؤال ابراهيم الخليل...»

وقد اول للطيور الاربعة و هي البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والبقاء والامنية والشهوة والتفصيل من السجل الخامس من المنوى المعنوى و في الصافي

بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن
 اخذ اربعة مثنى يحتمل الكلام فاسنود عن عليك ثم ابعثهم في اطراف الارضين حججا
 على الناس و اذا اردت ان ياتوك دعوتهم بالاسم الاكبر ياتوك سعيًا باذن الله تعالى .
 قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرية....» يعني انها جامعة للتجرد والتجسم
 فما من الايات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى
 جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجها آخر في التوفيق و هو ان نحو وجود
 اهل الجنة ارفع من نحو وجود اسحاب النار والكاملون المقربون اعلى منها فان التجرد
 تقوم والتجسم لاخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل .
 قوله : «لو قاموسا فيه دردور» في القاموس الدر دور ، موضع وسط البحر
 يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علما بان كست العقليات و خلعت العنوانات
 المطابقة للحقائق في دار الدنيا الا انها الضم ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل في
 البرزخ بحسب تعلقها و هذه الإهوية في الكل كالأهوية في السمي لطالب العلم
 الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى»
 قوله : «والتقية والقدسية» و قد عبر عنها في حديث امير المؤمنين علي
 (عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما احبب المثال بالممثل اذا لسان الكامل كلمة ؛
 و كلمة منه اسمه المسيح والنفس كلمة والعقل الكلي «كلمة تامة» .

قوله : « في منزله صدره » المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة .

قوله : « فان من البواطن ما ينزل به لسراره كل يوم الوفاء من الملائكة والانبيا والاولياء » زيارة الوفاء من الملائكة اثناء انصائه بالكلية و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العفول في عالم الابداع فكل كلى مطابق للواقع عقل محاك عما في علم الله العناني او مشاهدة الحقائق في العقل الفعالي سيما اذا كانت الصور في النفس من العقل على سبيل الرشح

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذ كلها في كلها اذ احجاب في المفارقات. وجه آخر كل خاطر نوراني ملك من ملائكة الله يسدك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشيء ليس مباحة عنه ومن هنا ورد « لقد تجلى الله تعالى في كلامه لعباده ولكن لا يصررون » و مثله كل خاطر ظلمي شيطان يغويك و يدس سينك الى الله تعالى :

هر ندائي كسو، ترا بالا كشد آن نداء ميدان كه از بالا رسد

وان ندائي كو ترا خرقين آورد يانك غولي دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين في وجودك ندائك و قرائك من فوائد النورانية الجزية والكلية و ملكات الحبيبة العملية والعملية كما ياتي فحبذا التذم و نسم الثرين و اما زيارة الوفاء من الانبياء والاولياء فيستبطلها اللبيب مما ذكرناه فان

١- والقاتل بهذا السلام الذي يلوح منه احوال الفلانة هو السلام السابق المحقق جعفر بن محمد الصادق (ع) و هذا الرواية قد بعها العامة والخاصة في كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير في الصلوة عند قرأته سورة من سور القرآنية مضجعة عليه و قد مثل من طهته فقال القرآنية حتى اسمعها من قلها و قيلت صاحب القوافي: كان لسان جعفر بن محمد كمنجرة موسى حيث تكلمت: باقى ان شاء الله .

روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية المساعدة في السلسلة الصمودية بازاء -
 العقول الكلية المتفارقة التي هي وسيط جوداته في السلسلة النزوليه و كذا قلنا ان
 الانحدار يعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة ،
 « متحد جانهاى شيران خدامت »

وايضا عرفانك بحق كل نبي و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء
 تحصل باتصافها في الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بأدابهم و ناسيك بجنابهم وتخلفك
 باخلافتهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقا ان غلبة الروحانية عليك عيشتك و من
 هنا ورد في الدعاء « اللهم اني اسبحت اشهدك و كفى به شهيدا و اشهد ملائكتك و
 انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امائك » (الدعاء) و في الحديث « اعرفوا الله
 بافه و الرسول بالرسالة و اولي الامر بالامر بالمعروف و النهي عن المنكر » و هذه مسا
 وراه ما هو حفظك منهم من مقامك الذي هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين
 هما من شرايهم و طريقتهم و مسا لانك اياهم و فانك فيهم و تجلبهم بروحانيتهم
 عليك و إياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : « تزيارية كمال يوم اتوف من الملائكة »
 أي الدواعي الى الخيرات والملمحين للضوابط فافهم .

قوله : « والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى » وجه آخر :
 كل شيء يتحقق في احد الازمنة او في مرتبة من الدرجات فكما يتمتع ارتفاعه من مرتبة
 من نفس الامر فكذلك يتمتع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع
 جميع الافراد . وجه آخر : كل موجود يحوي عن لوح ما من الألواح فهو ثابت في الدرجات
 والألواح الآخر منها : الواح الانحياز السافلة و منها : لوح النفس المنطبعة الفلكية

ومنها : النواح النفوس الكلية و منها : الافلام العقلية و منها : علم الله الذي لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلي او جزئي وكنها اطوار و شئون ثنية واحد و هو - الاصل المحفوظ في الكل ومن هنا يقال مجسوم الموجودات من حيث هو موجود يستمع ان يصير لا شيئا محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٤) : «هو مقدار تكونهما الدرجتي...»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «في» لان قدر الحركة هو الزمان و نعت «في دار الدنيا» هو خير المبتداء والمراد بالسير هنا قرب من معناه اللطيف و انما امرنا بالكلام هكذا لان الوقت ليس قبرا كما دل قوله : «وهي مقبرة ما في علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٤) : «وبعد صلورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ المصاء من المورد كما هو قاعده الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى «حني يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد و بقاء لا يردون حتى يصدر

لذا هنا شبه المصنف (قدس سره) في الضمير الوجود الدنيوي بالماء فاستعمل الورود والصدور .

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

و كذا است این آب شیرین آب شور در خلایق میسرود تما تفیج مسور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة القرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التي في الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الاملاك كحلقه في فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقه في فلاة و عالم السموات بالنسبة الى عالم العقول كحلقه في فلاة و قد ورد نظير هذا في الحديث .

قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد العرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاغم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحبة النباتية والحيوانية والاخرى، فصور برزخية للفرش فرش وكذا القبر والمقبور والمراد بالبده في الاقتباس الدنيا و هو على وفق البده في العلم الازلي .

قوله : «لا يمكن بقاءها في دار القرار و اتعالها بعينها» ان عادت الضاير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فعبء الشغل منها الى دار القرار الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كثرها و اما السخولة على طاعتها فتجني معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٩) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التي تقع فيها الحركة و هي اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا تضيق معكم في القضاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف تقبل منكم فانها اذا لم تكن هناك والاعراض الاخرى كسبي و ان بفعل و ان ينفعل عدهم القرار معتبر في مفاهيمها والاضافة والجهة ثابتان في الحركة لفسير القار فيلزم ان لا تكون في الاخرة عرض اصلا فيلزم ان لا يكون هناك لو كان شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيثية معتبر فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التي هي بنوعيتها بما هي سياتلات منتفكة في الاخرة و بما هي ثابتات وما هي من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا يتنظم مع هذا العالم في سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذا العالم ومكانه و زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياته معه و من سلكه و ذلك ايضا اذا اخذ مبعوضا كالخاصة المثالية الانسانية في ابعاد المكانية المثالية و اما اذا اخذ ذلك العالم بشامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاما فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون في مكان من امكنته فيزاحم مستمكاناته و بان يقوم في زمان من ازمنته فيزاحم مزمناته و يؤل الى تضاد كلماته واثما لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) : «بل كاعطاء الروح للجسم»

وذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجهه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى يجنبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح النفسى والروح الانلاوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة فى تلو هذا الزمان تلو زمانيا وان كان فى تلوثة تلواذهرى ولذا من يسئل «عن الساعة ايتان مرسيا» لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يات الييت من الباب ولم يؤد على وجهه الخطاب حيث ترهب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند وى لا يتعلمن اذ ليس له مقام العندية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية الثلاثى هى درجات الاخرة فى باطن هذا العالم وفى طوله وفى مقاعد الصدق عند

ملك مقتدر و سادى و حق انه يجيىء بعد العالم الطيبى بعدية دهرية و سرمدية .

قوله (٣٨٦، س١) : «بني الجواهر المفردة»

اي الغير المركبة من الهولى والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا
وهذا الجواهر هى النفس وقواها والصورة المثالية من البدن و فى الكلام اشارة الى
توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد
وبعد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (٣٨٦، س٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت المود زمان القبر و حالة البرزخ لمضك
بمعونة مسبوقتك بقوله (قدس سره) سابقا فبالحياة الجسمانية النباتية والحيوانية
هو مقدار تكونهما التدريجى. توهم ان المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان
الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ بل الحال تكشف
بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية والصور الاخرية بالضعف والشدّة بمعنى
ان الصور متى كانت متوجها اليها مشوبة بالهية المادية المأمومة للنفس لغرب
عهدا منها و توجهها ايضا الى الصفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس
ضعفاً فهي حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهية الدنيوية لطول العهد كانه
منسى . و لعدم التوجه الى الصفاء و شدّة انبائها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال
النفس كانت شديدة اخروية و هذا معنى مئة الاضمحلال اي اضمحلال الهيئات .
الدنيوية وزوال الضعف التذى كانها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرية
وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيوية اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالمود

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عود الحياة الثاوية وبرز الصور الاحرؤية بالقبر ليس قبرا للحياة الجسدية بل ما
 مر قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا غارق الانسان من الجسدية بل ما مر
 قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا غارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين
 الانسان المقبور و يجد بدنه مقبورا وما باني في الاشراق التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : «صورها الطبيعية»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعية ذاتية مع الاعمال
 والمسكنات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٩) : «وما البعث....»

هذا قد مر في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الآخرة
 والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و انه مساوق
 للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٢) :

«ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي
 التجردى والتخلق والتحقق به ومحبة الله نبيه ونبيكه آباء و كراهة العبد لقاء
 الله تحققه بالوجود المحدود وعدم طلبه الوجود الاطلاقى ولو طلب رجع كسبلا
 حيرا و كراهة الله ترفع وجوده وصفاته عن مجلاء الضيق و ايضا فانها مظاهره و
 ايضا محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التي هي غابات اعماله بحوال تحول اليها سواء
 كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

«عاشقم بر لطف و بر فهرش بجهد»

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضا باعتبار وجهه وايضا محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

١- لان العبد وجه الله تعالى وجهه الصورية جهة بناء الانسان بقوله: و بنى وجهه ذلك لو...

الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة ومحبة الله لقاء العبد اشتغال وجوده بوحدة الحسنة على وجود الكثرة ووجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احب لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات وفي الازل لقاءه وكرهه المخلوق لقاءه هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا وكرهه مظاهر فمرآه وان كانت غايات اعماله وتحوّلانه وكرهه لقاء المخلوق انما هي بمن كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايته صور اعماله وملكانته التي هي مظاهر فمرآه واذاها له او كراهة لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهية المطرودة او البادة الملموسة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحققاً وجمالاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثية عدم الابعاد عن الوجود والعدم وهذه الكراهة في البداية والغاية كما مر في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، ص ٢) : «يوم يحضر الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستبطن من لفظ المداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها واذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل أو المفعول .

قوله (ص ٢٨٨، ص ٩) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملة هذه وهذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد وحيثية الشيء بتمامه اولى من نقصه الا انها تبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية لورثة بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص ٢٨٩، ص ١٠) : «تتعد هذا الاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايق العبر المتناهية اذ ذلك العالم فيح فارضه اوسع و

هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تهاى ارض الآخرة جامعيتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضا كما قرروا فى عالم المثال و ان كان عددهم موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضا فلا ترى فيها عوجا ولا أمتا اقتباس عن القرآن «يَسْئَلُكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» ففى الآية على بعض وجوها ارجاع وجود جبال الانبياء الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر همه بى مرو بى يا بشديم آن سر همه
يك گهر بوديم هم چون آفتاب بيكره بوديم وصافى هم چو آب

و على بعض وجوها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهرى فائق اذ انطرت متنازلا اياها الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور و التنوع ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا أمت لان الميوج والامت فى كلا المقامين من الطوارئ والفيض يأتى من الفيض نزولا و سمودا بالترتيب والنظام الى يوم القيامة.

قوله (ص ٢٨٨، س ١١) : «لأنها اليوم»

الى ذلك اليوم الأخرى و لكنه اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطة .

قوله (ص ٢٨٨، س ١٢) :

«ومن أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للاكتشاف يعرف

ان مجموع الزمان وما يطابقه من الحركة الفطعية^١ الوضعية^٢ الفلكية^٣ على المشهور او الطبيعية السائلة^٤ الفلكية^٥ على رايه (فلسفه) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالمطعية^٦ او على وجه الانطباق كالتوسعية^٧ او في طرفه كالانيات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لا^٨ ان^٩ نصال^{١٠} الوجداني فارقا كان او غير فار مساوق للوحدة الشخصية^{١١} والآن المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاشيا^{١٢} والليالي والايام والساعات والدقائق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له خارجا فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانين له وانه من الله و الى الله واحد شخصي من الممكنات و مجلي^{١٣} شخصي لنور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كل يوم هو في شأن» اي في آن مضى له نجل غير التجلي في آن يأتي

«عارفان در دمی بی عید کنند»^{١٤}

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت الساعة كم شئ ساعة واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترفيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فانه ساعة واحدة شخصية بل كمنهج^{١٥} بالبصر بل هو اقرب و كذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت فانها ايضا متصلة واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعادها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعادها الخيالية الحاصلة بحسب التفارق الزماني و هذا هو المراد بقوله فكما اتصلت الالات اي الرفيعة فان الآن

١- اوله: عنكبوتان على قديد کنند ...

١- س ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣

العرفى قدر من اواخر الماضى وقدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع اهباس
 الماضى والمستقبل هكذا عبر عنها بالآفات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل
 آن لآمن كثرة الامكنة بكثرة الآفات فاذا كانت كثرة بالقوة لآنها اتصالية كان كثرة
 الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال فى
 الزمان والسكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة
 فى الازال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة
 كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا السنور من احكام
 زمان الدنيا ومكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر
 و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتياجات هذا الزمان و هذا السكان
 مطوَّبة هناك فالمعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون
 ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى
 كلمات الله التكوينية التى لا تنفد ولا تبعد من سقع تلك الارض المستقرة لها بنحو
 القرار كما ان زمانها من سقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات
 و نسبة المتغير الى الثابت ^١ فهذا معنى مدعى الاديسم فيها الخلايق كلها عند
 شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند شهوديتهم او عند شهاديتهم و شاهدة
 الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق ههنا مع احتجابهم بمقلون بعض العقل العمال و
 ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى :
 «واشرقن الارض^١ بنور ربها» و وضع الكتاب و جىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم
 بالحق وهم لا يظلمون^٢ لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استمدادهم .

قوله (ص ٢٨، ص ٢) : «وضع الموازين في ارض المحشر»
لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين
و الا فتفصيل الميزان بأني بعد ذلك .

قوله (ص ٢٩٦، ص ٢) : «هَذَا هُوَ مَعَى صِرَاطِ اللَّهِ.....»
و يُرِيدُهُ مَا فِيلَ فِي مَسَاحَتِهِ أَنَّهُا مَسِيرَةُ ثَلَاثَةِ آلَافِ سِتَّةِ أَلْفٍ عَلَى عُلُوِّ وَ أَلْفٍ
عَلَى اسْتَوَاءٍ وَ أَلْفٍ عَلَى سَفَلٍ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى مَرَاتِبِ السَّيْرِ إِلَى اللَّهِ وَ فِي اللَّهِ وَ مِنْ اللَّهِ
وَ كُلِّ مِنْهَا مَظْهَرُ الْأَسْمَاءِ الْأَلْفِيَةِ فَهَؤُلَاءِ جَهَنَّمَ لَيْسَتْ تَحْتَ كُلِّ الصِّرَاطِ بَلْ تَحْتَ الْجِسْرِ
و لِذَا قَالُوا: الْخَوْفُ وَ الرَّجَاءُ لِلْمُبْتَدِينَ مِنْ أَهْلِ السُّلُوكِ وَ الْقَبْضُ وَ الْبَسْطُ لِلْمُتَوَسِّطِينَ
وَ الْهَيْبَةُ وَ الْإِنْسِيَّةُ لِلْمُسْتَعِينِ «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»
أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مَهْتَدُونَ أَلَمْ يَرَأِ أَنَّ بِهَا الْمَعْنَى الْأَعْمَ فَتَشْمَلُ السُّقُوطَ عَنْ—
الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٢٩٦، ص ١١) : «فَلْيَصِرْ الصِّرَاطُ مَسْجِدًا وَ جَهَنَّمَ»

كجاذبتين ذيفتتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك
لان خلاف العقيدة الحقبة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكه النفس بخلاف الوقوف
على الوجه الثاني اى ارتكاب الافراط او الضرب للذين هما عدم الحركة على صراط
الله تعالى فانه لا يوجب الهلاك لانه اين العسل و اين العلم انما يوجب الجرح والشرق
والفطخ بحسب الاركان للجرم والجناية و اسائه الادب .

قوله (ص ٢٩٣، ص ١٣) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتي يديه بين كما ورد: «كلتا يدي ربي يمين» .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٤) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشیطان» وینوّر ان مادة لفظی الملك والمملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لان للملائكة و للملكات سلطته و تمخیر للغير بل الكلمة ایضاً فان الملائكة كلسات الله تعالى كالملكات فان تكللماته تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (فلس سره) بالملك والشیطان الداخلیان فلا ینافی تحقّق الخارجیین بغير ذلك و كما لا بد من تخصیص فی الشیطان فی كلامه لا بد من نمیم له فیراد كل ما هو ساد عن سبیل الله فان الانسان كما یتهیأ للملكية بطلبة المعرفة والمعصية والطهارة علیه وللشیطانية بطلبة السكر والشیطنة والنكری علیه یتهیأ للبهیسة والسبعیة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما یطرد اهل الجنة....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات ارذل كماً و كبفا من ملكات فی نفس كافرة و هذه تخلد فی النار بخلاف تلك أو نفس مشرّكة صاحب ملكات حیفة تخذ فی النار بمجرد شرك ساعة فی آخر عمره . قلت : هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائغین عند المحققین والمصلّین فالنوبة الصحيحة ان یركعون للتاب عزیسه بحيث لو دعاهم للقلان على ذلك الذنب لم یفعلوا فاذا شفعت بنور المعرفة فذلك المزیسة التي هی مظهر ارادة الله تكفر جمیع سیئاته و تدكّ بنیاتها و هذا النور یحوّ ظلماتها و یبدل وجوهها الظلمانية و یرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام فی نور الایمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد : «حب علی حسنة لا یضر معها سیئة» و فی ظلمة غیبه الشرك بالنسبة الى الملكات الحمیفة المخبولة بل لا محسودیه لها اذا

١- لان حبه حب الله و من رآه فقد رآه الله و السر فی ذلك ان جهة نورانیة ولایته المتصلة باهل الولاية والمعصية طلب على جهة الظلمة العاصية من السیئات .

فقد ما هو الأصل و هو العلم والمعرفة فنبه الصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و سائر قرياته .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٩٦) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل...»
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خُصِّرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصلت بالحركة
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضاً ،

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٩٦) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»
انما جعل ذنبه مادة لتكرار الكافر لان المؤمن هو الأصل فينبغي ان يجعل صفاته
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهائم من شهورته والسباع من
غضبه والشياطين من مكروه و هائم جزء كافي الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي
خلق الانسان و خلق من فضائه طينة سائر الاكوان .
وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولهذا قالوا: ان عذاب اهل -
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرور الذنوب -
الكبيرة مادتها كما ان تكرور الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان -
البكليفي واما الكفر الملبى بعد الايمان الفطري «فطرأته التي فطر الناس عليها»
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيعة لان ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

١- هذا الحديث مما رواه العامة كالإمامي والمعتزلي والشافعي في كتبهم .

قوله (ص ٣٩٥، ص ١٤) : « فقد اوتى كتابه يبيحه من جهة عسبين.... »

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبى عالم الوجود عالم العقل
والسميد كله العقل وقد مر ان المؤمن من الاعمال له واما جهة العلو فلاذ نقوش كتاب
عقله يجيبى من القوى اى الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار
فانه يحيى من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل المسمى واما
صاحب العقل النظرى و اما صاحبها جميعا وكل من الثلاثة اما بنحو نقصان و اما بنحو
التوسط و اما بنحو الكمال و على اى تقدير فهو مندرجٌ للكليات والباقيات العالقات
والانصال بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر: « ان روح المؤمن
اشد اتصالا بروح الله من اتصال شمع الشمس بها » بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات
الدائرة التى كسب و بصورها الخيالية التى هى كاضغاث احلام هى تجيبى من
شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و لما رقيقته
و صورته فلم يذكره مع انه يستد بآن ماد الجسماني و خصوصياته الجسمانية كما قال
سابقا والمعدو انه انحاله على نظائره الباطنية واللاحقة من الصوريات كما قال سابقا
« بعد لك يوم القيامة بجرأ محسوبيته » ونحو ذلك بعد ما بين حقيقة الصراط
والجسر و على كنهه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته
انه يشاهد الانسان المحشور بحسه انه يناول كتابا جسمانيا كطومار من العلو او
الستل الحسين و فيه النقوش الحسية والوجودات الكتبية لاعمال القليه والاركانيه
وينظر اليه و يقرئه و ينسبى للجامع الحافظ لاومناع البرهان والشرع ان يدعى بهذا
بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما فى الباب فيه وكذا
فى الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعا فعلى ذمة اهل

الكمال والتحصيل وهذا كما انه اذا شاهدت النفس في الرقيا حقيقة سني المحط تمثل في حسها المشترك صورة البهائم المجاف او ادركت حقائق علمية تناولت ذائغها الحسية اللبن .

عوله (سنة ٢٩٦٤، ص ٤١٣) :

«يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات حسانه و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عسى نكرر افعال فهو جميعها و فذلكتها ؛ و
وانبيها : انه يرى في ذلك اليوم جميع صور اعماله ينحو الحضور دفعة واحدة
دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب
الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان والمكان مطلوبة والثواغل كانت من سرورات
البدن الطبيعي والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقي : ان هذه الحيلة في السعيد
سعادته و غاية ابتهاجه و في الشقي نوجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقي يسرى و
يعلم ان الكل ملكه والشقي مجرد في الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك
نفسه «لوالله فانهم اتهم» والناقص ان مجرد في الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد
بالنسبة الى الدنيا ولا يبلغ الى مجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من ارباب

١- و قد حفل في طرفة ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المصادق مجردا برزخيا
و حصول الصور الذهنية نوع استكمال للنفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شعاعا التعوس-
المتعمه بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفس من المعانيات الانسانية والصور العقلية المعنوية وصاحب
هذه الملكات الذهنية في الاخرى يرى بعدها من العالم المطلق و شتمت عن نفسه و عن هذه الصور والسجيب
ان استمرارها بصير مبدعا للصور الفوحشة المظلمة و يذوق عذابها مضاعفة مواتية لانه كلما مضجعا
جلودها بدلتا جلودا غيرها و لاية وجود صاحب هذه الصور طبقات النائية عن العرسل و هو واصل
الى غاية وجوده ولا يتنظف عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجي ولا دافع داخلي.

اللذائذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم وبقائهم بأفقه بل اصحاب اليمين لا يلبثون لانتصاليهم بالصور والامتدادات الفارغة والغير الفارقة وهي من ذاتياتها عدم الاجتماع وليس هذا بسبب الهويلى حتى تفقد بفقدائها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذائذهم دفعة واحدة بل شيئا فشيئا لان الامتدادات بسورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء موجهت مكرراً كثيراً صارت من سحرة متعلقة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل المذاب والنكال كما قال الله تعالى : « كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلوداً » واما الششوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اخرى وكررة بعد اخرى بانوار الليل والنهار فترسست بزيئها فلها الكلية والحيطه والتخلق باخلاقتها نعم القوة والامتداد هناك مفقودة وصورة كل شىء موجودة .

هو (ص ٢٩٧ ، ص ٤) :

« ولكل وجهه » بيانه ان العالم الطبيعى وان كان كره الا ان عالم الوجود والنور العاملين كمخروط فان لا حظنا السعة والعمق فقاعدته مخروط النور عند الواجب الواسع انعميم تعالى ورأسه عند المواد وان لا حظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد وقاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المنبض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور واسم المحيى « هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء » فالحيوة تنزل من الحى القبوم ونمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعية .

قوله (ص ٣٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى صفح في الصور صفح»

وهذا نسخة الأمانة وانقطاع نور الوجودات المجازية ثم نسخ فيه أخرى هذا نسخة الأحياء و تشعل نار الوادي الأيمن من نور الوجود الحقيقي «فإذا هم قيام ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا مطبجين مخلفين الى لؤس المواد فإذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٣٩٧، س ٦) : «فلذا تهيأت هذه الصور»

أي الصور الطبيعية التي فيها قال تعالى: «هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» و قال أيضاً : « و نسخت فيه من روحي» قال (قدس سره) في معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابلة- للإشارة بالارواح كاللحم في استعداده للاشتغال من جهة ناريته- كامنه فيه والصورة البرزخية كامنه فيها كلها ككون الحرارة والحركة في اللحم والارواح كامنه في الصورة البرزخية- كلها ككون الاشتغال والانارة في الحرارة ففي الاولى زالت الصور الطبيعية بالأمانة كزوال هيئة المواد والبرودة لللحم بحصول الحرارة والحركة واستعملت الصورة البرزخية لقبول الاستارة بالارواح استعداد اللحم المحمر المسخن قبل الاشتغال .

قوله (ص ٣٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحنث في النار التي كفت فيه»

فان الصور النوعية التي للعناصر باقية في المركبات فإذا الحرارة النارية اذا نسبت بمنترج حركتها الاجزاء النارية التي فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى

الطبيعة النارية- فيزيد بذلك الاجزاء النارية- التي في الممتزج وحينئذ اما ان يملأ -
الحرارة و يسنولى عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غليانا يتفصل به لطيفها
عن كثيفها فتمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يملأ عليه ولا تفصل
اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تصد
فيحصل منه المعفونة . قال بقرط :

فوله (ص ٢٩٧، س ٩٨) : «هبتخ امرافيل.....»

متزج على الاول و اجمال بعد التفصيل و فوله : «فلك الصور...» ان اريد بها -
الصور المختلفة الطبيعية كما هو الانسب بالامضاء فلفظ «فلك» باعتبار بعدها الذكرى
في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئا الشيء بالصورة في المختلفة
والبرزخية والآخرى: كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور -
البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانلفظها باعتبار تبديل الصور البرزخية بالآخرى:
كما تبدل اولاء الصور الدنيوية بالبرزخية

واعلم ان من شعب تقع الصور تسخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب
الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى في المثنوى

«هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد قلنا في معاني القبر ثلاثة آيات وبعدها :

ما نمرديم و يكلتى كاستيم	بانك حق آمد همه برخاستيم
بانك حق اندر حجاب و بى حجب	آن دهد كوداد مريم را زجب
اى فنانان، نيست كردم زير پوست	باز گرد بد از عدم ز آواز دوست

كأين همه آوازا از شه بسود گرچه از حلقوم عبدا لله بود

قوله (ص ٢٩٤، س ١٢) : «ليس ناسق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمدا لله على الفضائل والثاني يحمده على العواضل
والاول افضل و ان الاول في مقام توحيد الصفات والثاني في مقام توحيد الامصال و
ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول في مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «فلله ثم
ذرهم» دون الثاني لان من كان في ذلك المقام داخل في الاستثناء ولا يشمل الصق بل
ليس داخلا في عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون
الناطق الاخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٢) : «هي الفياتين الصرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هي تحول
الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل
من الصور البرزخية الى الصور الاخرية وتحولها من الصور الاخرية الى المعاني
النفسية و تحولها من المعاني النفسية الى المعاني العقلية كما ان الكسبرى تحولها
جميعا الى مقام الفناء في الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامة الكبرى
عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» .

قوله (ص ٢٩٨، س ١٦) : «ثم بشكل عليه التصديق بالقائمة الكبرى»

بل من كان في مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابقا للتصديق بل نفس القيامة
كما قال المولوى في حق الخاتم «ملئ الله عليه و آله» :

بسا زبان حال میگفتی بسی کی ز محشر حشر را پرسد کسی

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» الميراث الوجود .

الحقيقي الذي هو مرد العدم و هو عين العلم والقدرة والارادة و ساير صفات الكمال ولم يكن في الواقع الا ملكا لله تعالى لان نسبة الشيء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف الماهيات الامكانية في ماليتها للوجود و مساوقاته واستتمت ذوات اورام و يوم البروز حصص الحق .

خود چه جای دوئی موهوم است بسود ز آذر تو است و مانا بود
والمراد بالساوات والارض شيئين ماهيهما كما ان المراد بالارض في قوله تعالى :
«يرث الارض و من عليها» الماهيات او الصورة الجسمية والمراد بـ : «من عليها»
فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى الدهر المحيط بها و هو وعاء
التحولات الطويلة كما انها وعاء التحولات العرفية و هو وهي جمعا بالقياس الى
الرمد والفناء في الرمدى تعالى شأنه كمنح بالبر او هو اقرب و يوم القيامة وعاء
التحولات الطويلة والفناء في الله .

قوله (ص ٣٠٠، ص ١) مركز تحقيق كافي في علوم رمدي

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل
ايجاد عالم الطبيعي و هو اقدر المعلى الذي هو قبل المقدرات و عالم الدثر و موطن
اغذا العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التي هي بعد المجيء الى هذا العالم
و تحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات
ونجسم في البرزخ والمراد بخراب الكل ما ذكر من التبدلات الطويلة الاستكالية
والنظواء كل ناقص في كامل واختفاء كل ظل في نور الانوار «تعالى شأنه» و اما

جهة الاتفاق والعدو المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير منسوب بالمادة بسيط صورها غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى متعلا معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٩) : «ان الله لا يعطى في صورة مرتن»
هذا كقول الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهي تحوى على حرور و زمهرير» اصل الحرور «الجبروتة الشيطانية» في -
الامور المعاشية بكثرة الافكار في كثير طرق جلب المنافع الجسدية و دفع المضارب
الوهمية واصل البرد الزمهريرى جمود الدهن على الثقيدات و خمود القوى في تدبير
البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قمرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تعيين هذا العدد
باعتبار عدد الكائنات على خلاف فيه و عدد الاخلاق الرذيلة و هذا لا ينفيه التحديد
بسمين متعالفى سيائى في الحديث لان هذا تحديد جهنم في نفسها و ما سيائى
تحديد ماسمته جهنم ذلك المنافق *تحقيق كافي في علوم سدي*

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيائى تحديد وجودها -
الرابطى و بدور في «خلى» فكذلك اخرى في تعيين ذلك العدد و هي : ان الخصال
الذمومة التى هي اطراف الاربعة المتوسطة التى هي اركان العدالة و تلك الاطراف
افراطها و تفرطها ثمانية : الشره و الخمود للعتة و التهور و الجبن للشجاعة و التهور
و الخير للسخاوة و الجريزة و البلاء للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط و الجهل المركب
عشرة و الاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية و مادونها فاذا ضربت آمار القوى السبع -

النشائية و هي: الغذائية والمنسبة والسوادية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة في تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة تارثه ظلماته بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشره والحمود والنعور والجبن وهكذا الى آخر الراتب و يضاف اليها الخمسة التي هي مراتب معدنيهم و امهاتهم المنصورة وفي النسخ التي رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لشرف النبي «صلى الله عليه وآله» و قدرته على اختلاسهم والا فالاصوات الاخرى لا يسمع بالسمع الدنوي .

قوله (ص ٣٠١، س ١٩) : «سبعين خريفا»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم حريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم احياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سر الطبعة»

السفر بالفاف : «السر» ان كان الصمغ جبالا كما مر والا كان مصدرا فهو بالفاء .

مركز تحقيق كاتيب علوم

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حشفة كليه هي روح العالم...»

بيان آخر : حشفة الجنة جهة الذات ووجه الصفات و هو قوله : «فادخل في عبادي وادخل جنتي» و مثالها الكلي هو الجنة الصورية التي هي جهة سور الاعمال مقابل المعاني و اما جهة المعاني الابداعية فهي الداخلة في صقع الربوبية و امثلتها الجزئية العفول العلية للمؤمنين و ارادتهم و مشيائهم والبراد بالروح الذي ذكره - المصنف (قدس سره) العفل الكلي او اثر حمة الواسعة و المثال الكلي الفلك الاطلس المعسى

بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا السثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعة والمصنف (فلس سره) وغيره حيث عدوه مثالا للجنة نقروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بمسالم التجرد المثالى وكذا ما فى الحديث وايضا لايئالة المشاعر الحمية الطبيعية بخلاف الكرسي وهو فلك الثوابت الذى بمحذبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يطلسها فيصير فى حقة نيرانا ولذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من أمثله النار اعنى باعتبار وجودها الرابطة لمدارك اهل الجهن والظلمة .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٧) : «وهو موضع القدمين»

اي الكرسي لما كان مما به الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل ويمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثني عشر وموضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى وقدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى وهذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتهما وانفقت فايرتها» وبالجملة الفصح الى هنا كان واحدا حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه ولمذاشيته بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٨) : «وهو اصول السدة الى هى شجرة الزقوم»

اي فى الكرسي اصول «سدة المنهى» الذى يشرب فروعه الى التفوق وكلية التى صفة اصول اي ينبت من اصول السدة شجرة الزقوم «هاوية» فسروعها الى اسفل فالسدة وشجرة الزقوم كشجرتين متعاكشتين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهاك اي الى الكرسي تنهى اعمال العمار والمافقين اذ علمت ان حسم ينفذ اليه لاغير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتفاع الى عالم المفارقات .

قوله (ص ٣٠٣، س ٣) : «وهي سعة»

وهي عين ابواب الجنة لأن الحواس الظاهرة خس والباطنة وإن كانت حساً إلا أن المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه إلى الباطن و «الوهم و امسا الخيال والمحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيلة» فهي تنصرف لا ندرك وهذه السبع إن صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل الملوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والا سارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اي العقل بالعمل في العقل بالقوة فان العقل الهولاني سور" مضروب بين الاقليسين : اقليم الظاهر الذي هو النيران من الموهومات والمسخيلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذي هو الجنان من المعقولات الاولى والثواني و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج والمذهب الفرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٢) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخبر اي العذاب او ظاهره هو النار التي تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهويها شيئاً فشيئاً و لذا يتمسك الكافر يوم القيامة «باليمنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان الشهوة للمعارف .

قوله : «يسى الاعراف» اي على ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرق الفرس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو تقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن في الحابل وفي كتب المصنف اختلاف في معنى الاعراف ففي بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهلهم المقربون لان معرفة كل بسماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناطرون بوراه تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و هي بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعدلت كشمائزاه و معرفة كل بسماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم نبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض..... شروع في كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما في تنبيهين الاكثين و انها ايضا مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسم الفهار واسم المحبط منحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت ارتفاعاً واولاً ففتناه والمسراد : ان لاهل جهنم ايضا سماء وارضاً و كواكب بحسبهم ظلماتها لا كما لاهل الجنة نورانية»

قوله (ص ٣٠٣، س ١٩) : «بالحرور على السرورين»

و يمكن ان يقرأ بالقاف من الفراء أي البرد كما يقال قُرئت عيناه لبيتهم المقابل مع ما بعده و ان كان للبر ، بالفسن المعجمة [السرورين] ايضا دلالة على البرد لان الانحداع من برد الزجاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعناهم و شرابهم من شجرة الرقوم»

اي بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهي كالسهل «يفلى في البطون كمتلى»

الحميم» .

قوله (ص ٣٠، س ١٧) : «لَعَالَمُ الْكَوْكَبِ»

أي باعتبار حرارتها و سخيتها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تنويع اجزائها للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في تنجيبها معلوم و هذه مصافحة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات الغريبة فالملكات النارية . للكفسار و التفتار و اعمالهم المجسة بالصورة النارية لان الذين يأكلون أموال اليتامى ظالما انما يأكلون في بطونهم نارا» و ذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى نجست بالصورة الهيمنة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رهته ای و رزخاری خسته ای خود ، کشته ای
گر ز دست رفت ایشار کز کوة میشود آن جوی شیسو آبِ نیشان

فهؤلاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمالون و حاملون للابرار و الاخير كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «و عوفا نوحه»

اما فوقيتها فمعلومة و إما نحيبها فلان الانشعة وان كانت فوق الا انها مسالم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن و لم تنسج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «و مكدك من عرى مناء الا حرة.....»

أي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر الفهر ، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحتارض الجنة تنسج فواكهها و مأكولاتها و بالجنة الوجود ايما كان اما خير محض و اما خبر غالب ، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل

الجثة .

قوله (س ٣٠٥، س ١٨٠١٧) :

«لا يفوم الساعة» و على وجه الأرض من يقول: الله الله» لأن من كان على وجه الأرض بعد لم يقم عند الله والقيامة من القيام عند الله واليهوض عن الاخلاص الى المواد و تبدل الانبساط التدي هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذي هو خير الاوضاع بلـ العالمان الصوريان هما الاوض وما دام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفس وعن كونها على الأرض و تصير قائمة عند التثبوت اذا صارت عضلاً طارحاً للكونين عينا فيـ الذات والفعل جميعاً بل سار العقل قائمـ مجرداً عن الماهية و لانه ما دام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا انبينة و هي تنافي القيامة الكبرى و هي الشمس المحض والحق الصرب والفناء البحت و لما كان منزلتها منزلة الجبن فمادت النفسـ النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيشات و معبته عالم الصورة و بالجملة ما لم تولد ولاده ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج لن يصل الى قضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه مستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا المحقق البهائي (قدس سره) في بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتي بذكر لفظ الجلالة اعني الله لان الانقاس مبيد فخشيت ان اقبص و انا في موحش لا واما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر في قوله : لا اله الا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرايئة «ان هي الاسماء سبختوها اتم و آباؤكم» و هي نفى صرف

و باطل محض و في الاستثناء الى حقيقة الوجود الصرفة بنحو انها الشيء بحقيقة الشيئية

قوله (ص ٣٠٦، س ٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا : ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة العشرى واما الكبرى فهي موت الكل فما نرى من الوصول الى الغاية في كل اعرف في الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول في ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهي لذلك شيء مده بحبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «علم يبق لانوار الكواكب»

اي لم يبق عند التجلي الاعظم لانوار شمس العقول، و اقمار النفوس و نجوم القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب في عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسية فكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٤) : «لمجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه الآية : ان القيامة يقع في ثامن والعشرين من شهر ربيع الاول لان الاجتماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع في الرابع عشر لان المقابلة التي يقع الانخساف عندها فيه فابن التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرة ان القيامة تقع في باطن العالم و انها في السلسلة الطولية الصمودية فهي عند اجتماع النفس والعقل اي تحول النفس من النفسية الى العقلية بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع المفيضين يسرى الى مظهرهما بان سرى القمر مظهره للنفس بحيث يرى انارته في الليل القمر انارتهما و اخلاقه الكتان ، اخلافا وكذا آساره الاخرى اولا آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجسعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلا عن مبدء المبادئ كالآسن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزوال والاندكاث....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغيير الاستكمالى مترقيا الى الله تعالى اى الى الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتراب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيبا مهيلًا.....» ثم «ترابا» وما يقطع طرقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السيح و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها المادية تتحول الى صورها البرزخية والاخرى الى ألقائمه بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالتقائم والدائم والمصور والبشر والسندرونحوها وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادئ حتى المبادئ المقارنة كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحق الحقيقى محيط بكل الغايات اى : كلها شئونه و قوته فالكُل واسلة الى غاية الغايات سواء نوجهم الى باب الابواب ثم الى الله ، لو ؛ الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (فدس سره) بخشيته الله ، فمهر الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شىء على اسمه...» اى على اعيانها السحلمة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطيفة او القهرية بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

الماهية وضع على خلاف الأصل لأنها «كسراب بفيعة بحبه الطمان ماء» .

قوله (ص ٣٠٧، س ٦) : «ليس لها في منهد آخر هذا النحو من الوجود»
فإن السماوات والأرض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الإنسان
فإذا فنى فنت وقد قلت في سالف الزمان في إيسات :

« بي استطار محشر حق ، بين فئى كل »

قوله (ص ٣٠٧، س ٨) : «مشر أخروي»

أي بحسب كمال المشاعر المشاهدين الممكنسب في النشأة الأولى فإن يشاهد
حقيقتها الكلية العقلية فمشره أعلى المشاعر و إن يشاهد حقيقة الحقائق بمشعر ينظر
بنورائه و إن يشاهد رقابها البرزخية والأخروية فبمشاعر جزئية ولكن ملكوتية
مثالية مجردة عن المادة والوضع و على أي تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لأنها لا
تدرك إلا هذه الماديات وذوات الأوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فبشاهد الجبال.....» حال الجبال في القيامة على ما في الآيتين مختلفه
وفي الآية الأخرى ذكر حالها بنحو آخر وهي قوله تعالى : «يوم نرجف الأرض
والجبال ؛ فكانت الجبال كدخان مهيل» والتوفيق أنها بأعبار مراتب السماء المندرجة أو
باعتبار مقامات أصحابها ففي مرتبة من مقام نصير كتيب مهيل والكتيب هو المجتمع من
الرمل والمهيل أن يكون إذا حرك أسفله تنازل «أعليها» و في مرتبة و مقام نصير
«كالمهين المنقوش» و معلوم أنه أضعف من كتيب و في مرتبة و مقام نصير و

المنقوش

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصه الخاصه و منه يظهر أصل ظهور
الوحدة في الكثرة و فناء الكثرة في الوحدة و منه يعلم سر مصداق المعاضيق و تلوذ المطلق بالحق
و يعلم كيفية كون الخلق مبداء الحق و

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل يسفها ربي نسفا» .

قوله (ص ٣٠٧، س ١٣، ١٤) : «ياكل بعضها بعضاً.....»

و تصول الاول كما راكبر الكبار بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبة والثاني كما في معصية تجر الى معصية كترب الخمر اذا التجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في الافئدة وقد سبق ان لها املاعا عليها لادخولها والتوفيق ان للآية وجوها وتلك النار هي الجسائية فلها املاع على الافئدة لادخول لعلق باب الافئدة عليها وهذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والنواد من اهل الاستعداد المفسرين .

قوله : «ونادوا اسحاب الجنة . الى قوله : و حرمة على الكافرين» هذه الاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضا عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال فنصور هناك بالصورة المناسبة لها .

قوله (ص ٣٠٨، س ٩) : «والمتخلصون....»

اي الذين خلصوا من العلق بعالم الصور و صعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا

بعالم المعنى ، نعم ما قيل : *مرکز تحقیق کابیر نور و نور*

خلاف طریقت بود کما ولیاء تمنا کنند از خدا جز خدا

و قال المولوی :

از خدا غیر از خدا را خواستن طلب افزونیست کلتی کاستن

قوله (ص ٣١٠، س ٢) : «لا کتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشنائهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزل على نبي عصره ومن خلعه فيه تعرض عليه و تعريم لرأسه باثبات اسات الادب اسانكة عظيمة حيث

فبذت احكام الله وراء ظهرك في الدنيا فحاسبه ذلك العمل الشيع ان يقال لك من خلقكخذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك و كذا اغبارك من وراء ظهرك لتشعل و تحترقها بالنار «التي نطلع على الاقداد» .

قوله (ص ٣٩٠، س ٤) : «يجعل فيها الكتب والصحائف»

فيه اشارته الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المبراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكنبى هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نفوس اعماله اكسر كان وزن مراتبها او الواحها الاخرى اقل لكن لا يلزبه قوله : كما بوزن هاهنا.....

فنوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان وافقتها فنسجم الوفاق و ان خالفتها فبفس الخلاف و اما زنة النفوس التي هي حقائق الكتب والصحائف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم وهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجبرل .

قوله (ص ٣٩٠، س ٨٧) : «الا لاله الا الله»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفنيين الذى لاظهار التريجيج واما الوزن لاظهار «الصحة واللاحة» فقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن وهم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم في سفر النفس : «اشتم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف منها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطابقة النور للجمال والجلال على الاتصال
فقدوا عن ذواتهم وبقوا بالحق المتعال^١ .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اي الدفتر فقد ورد
ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة « لا اله الا الله » مخلصاً فيوزع يوم
التبائة في مقابلة « تسعة » و تسعون « سجلاً » من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق
والمغرب و يرجع على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابل ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة
وعدم الادخال الذي قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه
وعدم الادخال كالتجريح باعتبار حقيقته و ان الاسم عين المسمى وان وجه الشيء و
عنوانه بها هو آلة لحاقه « هو هو » .

قوله (ص ٣١٠ ، س ١٢) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم » وقال لئن اشركت ليجبن عملك » الحب
والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم وحيثية الوجود
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر
وهي مرتبة و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشيء يرفع جميع مراتبه و برزانه والشيء اذا انتفى
عن لوح المادّة فهو تثبت في الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفي الالواح العالية
والاقلام الشامخة و في علم الله تعالى و « ان المنافيات في سلسلة الزمان مجتمعات في

١- وهم تسعة فئاتهم في الحق و ترهبهم عن الخلق ما يفي لهم جهة الخلية و مقامهم فوق الدواوين العاتية

وعاء الدهر» و أن كل ممكن محفوظ بالضرورتين و أن كل قضية مطلقة عامه وعقد
فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم أن حبذا الأعمال اتماء وجوها النورانية و ابراز وجوها الظلمانية- إذ
علمت أن لكل ممكن جهة نورانية- و جهة ظلمانية- الاولى : وجهه الى ربه . والثانية :
وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما أن السيئة شره
والشره مجعول في القضاء الالهي بالعرض بل اذا فحصنا و ابحثنا عما دخل فيها
بالذات و عما تسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منحية لا يحاذى بها شيء وجودي
في الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اى يكن وجوها
الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها النورانية الى الله فبان
كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شرب الخمر و نحوها مظاهر و
ان كانت عديمات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها
فباعتبار انها اعدام ملكات لها حطوط ضعفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه
لفظ الشر فالموهوم ينمحي و المعلوم يبقى
قوله (س. ٣٦، س. ١٧) : «المستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حقه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذى
سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة و الوحدة الممنوعة و الكثرة
بمعنى اليبوسة العرلية- من الحطوط المعوجّة و التنزيه فى عين التشبيه و التشبيه
عين التنزيه من المستقيم و التنزيه الصرف و كذا التشبيه المحض من المعوجّة و من-

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو^١ هذه ونحوها في استقامة الذي انشاوا اليه .

قوله : « من صنع الله تعالى » ويدو في خلدي ان يكون سائق مخفف ساقى اى يكشف عن ساهى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد « صلى الله عليه و آله » و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى ^١ »

وهذا المعنى جعله الله قسطن بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الآية كما عرفت .

قوله (ص ٣١٢، ص ٢) : « لانه حسر للجميع »

اى ظهر " اعلم ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر واكشف و بكسر السين [حسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة على الغضب و اما ظهور الخلود فلفظانفتين .

مركز تحقيق كتاب ميرزا محمد باقر

قوله (ص ٣١٢، ص ١٨) : « و اما المادبة فهي لاهل الجنة »

فى القاموس : « و المادبة بالضم و المادبة و المادبة طعام صنع لدعوة او عروس فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكوفها انموذجاً من النعيم الذى بعدها و الدرمة كالدرمك على ما فى القاموس « دقيق الحواري ؛ و الحواري بضمة الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الاربعة و هو لباب الدقيق » اقول : المراد بالدرمة هناك

١- « يا من هو للكلوب حناطيس »

الخبر الحواري وهو الذي نخل مرة بدمرة ومنه الحواري بفتح الحاء و كسر الراء الذي جمعه الحواريون أي الحنص من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير أي التبييض فقوله : «بيضاء قتيبة» صفة موضحة .

قوله : «في عنصر الماء ...» أي الماء الذي جزء غالب لبدن الحيوان البحري والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحياة وفيه سبك حياة من حيوة من حيوة لان الكبد بيت الدم وهو مركب الحياة والحياة حيوان بحري عنصره الغالب ماء وهو صورة الحياة والممكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبك حياة من حيوة من حيوة كما في المقابل سبك ماء من ماء من ماء .

قوله (ص ٣١٣، س ٩) : «والارض محمولة على قرن الثور»
 تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان :

احدهما : الطبيعة المسكنة ايها في المركز بمثابة البرد واليبس فيها.
 وثانيهما : جهنم التي على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هي دلياً معنى جهنم و جهنم صورتها سبرر او ان الارض و اهلها و هي الدنيا بما هي جزئيات دائرة زايلة عما بها كما ينبغي على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التي هي حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة المقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثاني عشر من بسروج فلك الولاية و سماء الهداية التي هي مجالى شمس الحقيقة والبرج الثاني عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والموائم متطابقة وايضا الحوت حيوان بحري وهو سلام الله عليه سابع بحار الحقيقة حتى بحيوه الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورة دلالة الدليل الاول على

ما ذكرتها

الخير والمنفوى الاول على الشر في دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس مثال مضل ينوي من هو ضيعف العقل .

قوله (ص ٣١٣، ص ١٥، ١٦) : «مع اتقاهم على عدم خروج الكفار منها»
وذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود^١ ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل في الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافية ما قيل : ان الخلود يجيء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخفد وحس مؤثد ولكنه لتدبره هذاب القول لم بعباً به و لان قولهم هذا من الافعال السجارية .

قوله (ص ٣١٤، ص ٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»
لعله يؤمى الى ان الدوام في النار نوعي فنوع الجهنمي محفوظ بشعاف الانحاس الا انه لا يمكن تحطته (قدس سره) بذلك لانه نفوذ بالدوام في جانب الشر والالتصم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و القول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون في جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناصيين في دوام الايلاام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل في الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيحب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكافر صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والمعادات السوء طيعة ثانية و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما في التجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والقطرة الانساب التي نميز الخبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب المعوى لذ ليس احدهما طييعية والاخرى عرشية بل كلناهما طييعيتان و بعض كلمات

١- واعلم ان ادعاء كون الخلود في النار و سذب أهل النار على الدوام من الضروريات غير مسجوع مع انه قد ورد في آية سبقت رحمة الله به و انه اذا وعد الحق الناس بالمذاب هو في العبادة بالمعيار .

المصنف (فدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابهة الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب «واما اما فالدي لاح لي بما انا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متغيرة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمئنان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والتصادا من هذا العالم» انتهى كلامه (فدس سره) .

قوله (ص ٣٦٤، ص ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا كنا؟ كل نفس.....» قد تقرر في محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن مستتبين وغيرهما فالمعنى : انا لما كسب العلم والقدره والشية والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم نر» الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد لهدايته التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لا همال ساير الطبقات....» وقال بعض العرفاء : من تامة العالم وجود العالم النافس ايضا اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣٦٥، ص ٤) :

«واؤه متحل بجميع الاسماء في جميع الصفات والراتب» بل المجالي ذاتي تنفي

١- الحكمة العرشية ط ١٣١٢ هـ في ص ٨٦ واطمئن ان كلامه متناقضه و هو (اره) رجع عن عديدته بمساكاته في العرشية و صرح نفسه انه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو شافي ما ذكره المحقق الحكيم (فدس سره)

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئي اذ المرآت لا تمكن من البروز نحن المرئي و هي محتجبه به و اذا كانت المرآة المتأصلة كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدثك بالمرآة الاعتبارية التي شأنها الكون والعفاء كالمجاهيات السرايئة التي ما شئت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا في موضع آخر: ان السالكين في البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و في الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و في النهايات يغنون في نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال علي عليه السلام^١.

قوله (ص ٣١٥، س ٩) : «لعمري لو افقه الطبع التي جعلوا عليه»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بها هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو اتقنوا عناهم على الى روح المعارف و ربان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة البغيات بالغايات الوهبة

اقول : هذا بحسب حيلة البدن وفطرته الثابتة الطبيعية و اما بحسب فطرته الاولى وهي لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلازمهم و اذا كشف الغطاء نالوا غاية التلذذ^٢.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس.....»

هذا بظاهره ينافي ما سبق من قوله (فدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوحيه بان مراد هذا البعض من الجنة ملائمة النار و من حسم عدم ملائمتها .

١- الحبيبة صحو المعلوم و محو الموهوم ، والحبيبة : هكذا السر و كتبت السر... و هي نور يشرق من صبح الاقزل... و قال ايضا كمال التوحيد في الصفات ص ٤٠٠.

٢- والعلام للطبع مناف للعدا و السالم و سباني متحقق هذه الموهبة ص ١١٢

قوله (ص ٣١٦، س ٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما في دعاء كمبل عن امير المؤمنين علي عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحدبك وفضيت به من اخلاص معاندبك لجمعت النار كلها برداً وسلاماً وما كانت لاحد فهمامراً ولا مقاماً لكذلك لقدست اسمائك اقسمت ان تملاها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان نخلد فيها المعاندين فذكر سر عليه السلام في العموم اولاً واكتفى بالملأ والتخليد ثانياً .

قوله (ص ٣١٦، س ٥) : «الا لاحل انصالحهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ٣١٧، س ٤) :

«قال تعالى : و قسنى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» وفي الاساء الجوشيه «يا

من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا ثانياً ساقط النون بالناسب لا نهياً ساقط النون بالجزم .

قوله (ص ٣١٧، س ٨) : «فهو كالنواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاكليم بخلاف الثاني كما سبقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ٣١٨، س ١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من بانس به ويلايه كالاصحاب الفران و اصحاب العثم والعرفان و اصحاب ائسى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل سوء»

يجزيه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» او المتضمن لمعنى الشرط «مثل الوصول في الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و معمولية الشر والسوء لكونهما عديمين مستعنة و كذا جاعليه- السكن ؟ . قلت : هذا المعنى و امثاله تدقيقات فلسفية و القران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان معمولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعولية و اما للجهات العدمية فلا مانع و كذا جاعله- الممكن غير سابعة للوجود و اما لسنخه فبإيفة لان علة- الوجود وجود و علة- العدم عدم و علة- الماهية- ماهية-^١ و المكلف له ذات نورانية- هي الوجود و ذات ظلمانية- هي الماهية .

قوله : «و سبغت الرحمة الغضب لا بنافي العذاب» لاها الرحمة- الرحمانية- التي وسعت المؤمن والكافر والبتى والفاجر وهذه التي اغترت بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتي وسعت كل شيء»^٢ وانه داخل في عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفخ بحاله .



قوله (ص ٩٦، ص ٩٨) : «لا تشبه الطاعة»

و في الدعاء : «اللهم ان الطاعة ^{تترك} ^{وإن} السلبية لا نضرك فعبني ما يسرك و اغفر لي ما لا يضرك يا ارحم الراحمين» وفي دعاء ابي حمزة الثمالي (رضي) عن شيخه الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه مافي مناجات شيخ عبدالله الانصاري بالفارسية «الهي چون من معصيت مي كردم دوست نو محمد (صلى الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت کنی نیز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١- ٢٠٢١هـ من الشيخ و نقل عنه المصنف والمحدث

٢- ص ٩٧ و ٩٨

تو شادی الهی دو شادی را بدشن سدهو دو اندره را بسر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (س ٣١٩، ص ١٢) :

«لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر» فان السند
والحوث كل واحد منهما يرى الآخر في العذاب بحسب وقوع هذا في الماء البارد و
وقوع ذلك في النار العارة و نشأة العسل أيضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .

قوله (س ٣٢٠، ص ٩) : «لا يلحق آخره بأوله....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شأن
ففي كل آن طلوع نور فهو نهار تجلي .

قوله (س ٣٣١، ص ٩) : «و حله من فوق فلك البروج»

لأن هذه الدار عالم الحس و فوقها الحس الى فلك البروج باعتبار كواكب و سد
من ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا و صورتها
هناك و اما فلك الافلاك فلا بد ان له الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سفرة المشي فهي
البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التي فيها كثرة الصفات كم شت و مظهرها فلك
الثوابت الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عند الرمال و قطرات البحار .

قوله (س ٣٣١، ص ١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثوابت...» و اوجه اعلى
مراتب عالم المثال انما هو من جنة الله اي انما بدنه من جنة الافعال الابدائية و هي
عالم العقل الكلي بل بدنه من جنة الصفات لان الاعيان الثابتات كامنة في عالم الاسماء
والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزومها غير متأخر في الوجود كلزومها للمسمى

والموسوب اذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط ومع وحدته و بساطته كل الوجودات
قوله (ص ٣٣١، س ١٤) : «والعنة»

اللام للعهد الذكري اي : جنة الله المذكورة هي دار المحسين بالاحسان المصطلح
الفسر في الحديث بان «نعم الله عليك تراء» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و
آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخس المعبر عند اهل
السلوك^٢.

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى
في المجبى : جئا من الفعل الى الموء و من الاجمال الى التفصيل وفي الايات خرجنا من-
الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمسراد بالاجمال الوحدة والباطف
الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة
جمع و بالتفصيل الكثرة التى هي من لوازم عالم فرى الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز
والاكتشاف فهو في ذلك العالم اشد و انهم اما في البرزخ فلا^٣ نه شأه العلم السابق وبناء
العلم على التميز واما في الصعود فلا^٤ نه يوم الفصل و يوم نمير^٥ الحيث عن الطيب كما
انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص ٣٣٣، س ١) :

«فان مجيئنا الى هذا العالم للتحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود^٦ والاياب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله كاتك ليراه ونحو ذلك اشبهنا الكلام في هذا المقام في شرحنا على المقصود
و منقلا للقبورى ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٩٨

٢- هذه الآية هي عد آية ٩٩ كانت لسان مقام الاحسان وكذا معنى الايات المذكورة في شرحنا على هذه المقامه

٣- وقد عبر عنه بمصراع النخبيل والتركيب

خروجاً عن القوة التي الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كمبتين فرد است برداشتنش برأى انداختن است
لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفرق اعرف
بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آستن است بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص ٣٣٣، س ٣) : «ومخلف في النهاية...»

اي نهاية السلسلة الطولية- النزولية- لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع
موجودة بوجود واحد جمعي و هاهنا موجودة بوجودات متشعبة ؛ او مخلف بعد
مفارقة الابدان الدنيوية و ظهور برارخ الاعمال و متفق في بدايته- التعلق لبقاء
بقية الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ٣٣٣، س ٥) : «او ظل النفس...»

كلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ثلاث شعب»
لا ظليل ولا ينشئ من اللهب .

قوله (ص ٣٣٣، س ٦) : «عالمات السماوات والارض...»

اي سموات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

١- وانما هذه الآيات هو الفرق الرومي «دفتر الاول من المتنوى في بيان مكالمة الشيطان مع رب نوحه
معاوية بن ابي سفيان السهمي بغيا المومنين عند بغيا المائكة الميانية

ميدهد جهان را فراقش گوشمال لنا بداند قدر ايام وصال

ص ٧٧ ي ٣٠

يأتي بعد سطر ونوضحه والمنكلمون اجابوا على اسولهم حتى انه نعرض له التفتازاني في المطول .

قوله (ص ٣٣٣، س ٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء في الآية اي: احتاجوا في الاستيناس بالصورة الموافقة الملايمة الى ان يأتي حين مشيئة الله تعالى و عملـ للفعال لما يريد ذاته فان مشيئهم كانت موجبة عذابهم فان مشيئهم الحرص و ملكته في قوة مشيئهم الحذر بالمال و مشيئهم اكل مال اليتيم ظلماً في قوة مشيئهم اكل النصار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعي تبدل مشيئهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالجبر بل بدانه وسعانه لا يحب الانصه ولا يلتصق الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المعنى للغير وسعته و فعله فضله : «فعلهم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالقطرة الاصلية التي هي فوق الارادة التي هي العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيواني وهو الجوهره اللاهوتية التي هي فوقـ الجوهر الجبروتي و هي التي تكونت منها سم في كل انسان فل او كثر استشعر به ام لا والمزية في الاستشعار و تسمى في عرف العرفاء سر الحفيضة و يفسر بما لا يفسى من حقيقته الحق في كل شيء و هو الاول كما قال علي عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه في الاول «كان الله ولم يكن معه شيء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك في الآخر لا يبتى الا وجهه و وجهه مشيئة .

١- لان التسمية بغيره من الغناء العظمى بحيث لا يبنى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبه حكومة اسماله المعنوية للخاص يعني كل شيء في ذاته .

قوله (ص ٣٢٢، س ١١) : «حى يستنبوا»

هذا كقوله تعالى : «حنى يأتيتك اليقين»^١ أى اللهم مقبّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الأدنى الى الأعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» أى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمانينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضا فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا» الآية .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٤) :

«فينوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية...» ليس المراد ان الكل يسيرون الى عالم المعنى و يتخلصون من عالم الصورة كما هو طاهر الخلاص من المتعابر و محاسب البرازخ لأن من لم يصل الى عالم العقل هاهنا^٢ كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى»^٣ بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبية و هذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عديده فمما بات كل كمال مخاطبة لغايه^٤ و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية و تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهية و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهية بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحب اسم الله الجامع فيقول : انه فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطيفة و اسمائه القهرية واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

١- س ٤١٥ ي ٩٩ ٢- س ٤١١ ي ١١١ ٣- س ٤٧١ ي ٧٤ ٤- الحكيم المعنى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة الصفاء فى الصفاء و بطن قد حقتنا هذه المسألة فى شرحنا على الصوفى

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لتلويهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٧٠١٦) :

«الاشراق الثالث في مؤاface الملائكة» اي الداخلة وهم رفاق ملكاته من الصور
الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التي تأتي في الاشراق
التالي لهذا الاشراق فهي الخارجة والداخلة كما سنبتين فالمراد من الداخلة ههنا
الملكات الممضية للأفعال بسهولة الفاهرة على ذويها والسددة لاهل الرحمة اليه
الصواب بل القوى جميعا باعتبار وجوهها الي الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٢، س ٦) : «حي اقبل»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احببها بالصور الاخرية و قد مر العرن .
قوله : «التي بكل واحد منها» اي الحس المفهوم من الحس و هكذا قبوله
بالزبانية كما في قوله تعالى : «سندع الزبانية» من زين اي دفع وساق .
قوله : «لأنها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق
عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غير هامن الكرام الكائين والملائكة العليين و
هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مسح وجودها في الانسان بنحو انهم اذ ليس
للنبات سواها و قس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعندها تسعة عشر»

هي روحانية الكواكب السبعة والبروح الاثني عشر المديرة لعالم الطبيعة التي
هي نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمديرات البدن الناسوتي ايضا تسعة

عن القوى السبع الثبانية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية .

قوله (ص ٣٣٤، س ٦٠٥) : «الا ان كتاب الحسنة.....»

هم النفوس المنطبعة الملكية- او عالم المثال اللتان هما معدن الصور وصورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها وحركاتها معلومة لها والعلم بالزوم مستلزم للعلم باللام والمراد العلم بحوالجزئية- لان الصور التي هي مبادئ الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لمثلث تقول ما ذكره من التسمية ينافي ما في دعاء كميل و كل سيرة امرت بانها الكرام الكائنين فاقول مراده ان كتاب سيرة اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٣٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة العياضة للصور الكلية- على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والحازنة لمدرجات النفس الناطقة- فهاتان الطائفتان ملائكة- خارجيه- .

قوله (ص ٣٣٥، س ٢٠١) : «الحقيقة كما في قوله تعالى»

«وهو بمدد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الازدهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم بعدم من مطلق نفس الامر لان ارتساع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسية وإن غفدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيّة - وقوة خياليّة - وقوة متخيّلة وقوّة وهيئة ايّسا ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت وحلها من وجوه :

أحدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعي يألف و يعتق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الوجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده في الدنيا ولا يتسلّى بصورتهم - الخياليّة عنها .

و ثانيها : انه موثق بغوات مآلوفاته وعقد قلبه على القوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصته .

و ثالثها : وهو احكم و اتقن ان ذلك الانسان الممّذب لا يتمكن من تخيّل مآلوفاته على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتم ظلما في الدنيا يصير اكل النار في الآخرة و هذ هو في حبه و خياله هناك كسا في جانب مظاهر الكلف فبان اشارة الزكاة ها هنا جلوس على شاطئ نهر الفسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط «سبع» بقرات عجايب و مقابله بمقابله ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفتون الحلاوى واللذائذ الجزئية الاخرى ها هنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلا و هل تسوعون ذلك ما هكذا الغى بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلما ها هنا يوجب اكل الرقوم والضرب و تصورها و احساسها هناك بل من شدة فضايح الاهوال و عظام العذاب والكال لا مجال له من التصوير على ما عهد في الدنيا ولا من تصورها على

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها وفقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س ١٦) : «تم الارواح الحيوانية والاوراح الحية»

المراد بالروح هو الروح البخاري و بالانوار الحسية يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيها لها بها في الصفاء والطاقة كما شبهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما في سفر النفس في مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسية والقمرية والسرجية وجعلها احدي هولييان هذا العالم الطبيعي وانما الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدوري والحولي والقبولي اعم من الانعمال والموصوفية وقوابل عالم الاخرة ليست الا صدورية وقبولها ليست الا الموصوفية وقيامها بالفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسية ان ننسبها على مذهب من يجعلها واسطة في الثبوت للالوان والتشثيل لما كان لتوضيح المقصود قد بينى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح والا ففى واسطة في الظهور لها ففى محل صدوري لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها وقوابلها امرجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س ١٦) :

«والا فتلك الصور "اشدة جلاء" ...» اما انها اجلى واظهر فلا تشا علم والعلم وجود نوري اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هي ايضاً نور اسفهد و ايضاً هي ادلاء على الصور الخارجية ولولا الماء مثلاً في خيالك لسا طلبت الماء الطبيعي لازمة المجهول المطلق لا يطلب ولولا بناء بيت في خيالك لما بنيت البيت الخارجي او لما امرت ببقائه وقس عليهما و اما انها اقوى فلا تشا قائمه بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والسوطات و انها ابقي ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الآخر و هي عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشراقي من موجودات عالم المثال الاكبر وايضا قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالي سلحشان و جنگشان

و ايضا قد مر ان ضعفها مادام كونها مرائي لحاظ الخارجيات و هي انفسها ايضا خارجيات و كونها ذهبيات انما هو عند المقايسة كما قرر في مقررء و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و نوقع النفس منها آثار تلك والفعله من كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلا الوجودين او مطلق الماهية و ايضا ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة في وجود النفس المنشئة ايها و وجود النفس و مقومها الوجودي معلومها الحضورى و مستوفها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور الضعيف في مشهد النور القوى .



قوله (ص ٣٢٨، س ١٦٥، ١٦٦) :

«يقدر ان يتصور في عقله ذواتا عقلية مجردة هي مثل نورثة افلاطونية» وهذا بناء على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد في عالم الابداع^١ .

١- هذا كله في اوائل الادراك ولكن اذا تكلمنا النفس بتعدد مع العقل بل قد ينزى من هذا المقام و يحيط على العقل و كان العقل كالسماوات مطوى ببينته لان بعده يداه وهذا من خواص وجود الجسم لذا قيل «يداه مع الجماعة»

قوله (ص ٣٣٠، س ٥) :

«والخشب صفة لسانية موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل
الفعال قاهرية الوجود و في باطن باطن باطنه قهارة الوجوب و مع ذلك الشموخ ينزل
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لنكتشف لذوى البصرة ان المحشور...» الفرض من هذا الاشراق على ما
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامة الهولوية لان الانسان بهذه الاعضاء عبدالله
او عصاء فلا بد من المكافاة منها فحفظ المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والالم
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو المتذ والمتالم كيف واللذة ادراك الملايم والالم
سليم ادراك المناقر والمدرك للجزي هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرق عليها» لانها وجودات و
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٣) : «ويكفي قولي الجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه في ملكها....» اى الاكلام
ترد على النفس بما تراه في فروعها وجوارحها خلاف ما تحب و ترمى و تأنس و تهوى
ويستقل هذه منها الى النفس بالعلم الضروري فالمراد ان القوى العالة والجوارح التى
هى محالها تستعذب الكل اذ اخذت بشرط لا مفصلة عن النفس والمراد بالنفس
الحيوانية الانسية اى المتصلة بالنفس الادمية يظهر ذلك بكون الغير الملايم فى

المشاعر وقتاً ما والنفس يفتان غير ملتفتة إليها لاستغرافها في شأن مهم وليس ما في المشعر مندباً لها و الى هذا أشار في اواخر هذا الاشارة بـ : «ان المريض اذا تام وهو حي» والحس عنده موجود والجرح.....» فالمدرک هو النفس الحيوانية لاغير فاجهد واستعرج وسعك ان تتبع النفس الحيوانية الناقصة التي هي امر رباني و سر سبحانه و ايضا تحفظ بالفعل لا شأن لها الا بالسعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تحفظ من العذاب والشقاء «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة» .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «واما النفس الناطقة»

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «فان بنى في البرزخ....»

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

«فحشر الاجساد الى الاجساد وحشر النفوس الى النفوس» فان الاجساد في الحركة الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانية في الحركة جوهرية او عرضية تستكمل اليتيم حتى تتحول الى النفسية الانم او العقلية الاكمل او العقول العرضية المسماة بآرباب الامواع وبالجملة يحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل وهم وحفظ وبالجملة تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضاً بلا ثواب وغناش نثريعيين كما ان لها شعوراً وعلماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : «كما في ظاهر يوم الآخرة» لا "بأطنه الذي هاهنا تصوير ظاهره هناك

«كنتمنا عنك غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

هوله (ص ٣٣٣، ص ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا منجلى للقلوب.....» فهذا هو النضاهي الخيالي هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربي وقد نقلها عنه في اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة . بدله هناك «وفي الآخرة يكون مظهره مثل باطنه في الدنيا» ونحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتا» المراد بالباطن هنا روجه الذى قد يكون عقلا بالفعل وقد يكون عقلا كلياً وقد يكون عقلا جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثالية التى هي كاطنه لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هياكله على عكس باطنه هاهنا في الثبات والتبدل وقوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى اما كان ظاهر صورته في الدنيا ثابتا لانه يبنى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر في بطونه كسائر فصيلة الشيخ الرئيس في النفس الناطقة .

محبوبة عن كل متقلة عيارك في سرفوت و لم تتبرقع

و في بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرة يكون المعنى: و يكون باطنه في الآخرة اى : روجه غير ظاهره في الآخرة ؛ اى غير صور سرازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتعدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم من خلق جديد» و قوله :

(١- ص ١١٢) و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر المذكورة في مواضع مختلفة من التوضيح و قد ذكر مولجها في القوس و نحن قد شرحنا كلامه في شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع بامته في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة» و إنما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الديوي كما فرره .

نم ان عقد الاسطلاح منهم على التسمية بالتضاهي الخيالي انما هو لاجل ان عالم الخيال في تفنن الصور الخيالية آبه ومثال لتفنن التجلي الالهي .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعني ان التفنن في التجلي لا ينتمى به الوحدة الشخصية التي لحضرة المتجلي فانها اطوار لشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصي اذا مار مرة خجلاً و اخرى وحلاً و تارة راسياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً وهكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هويته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشرافين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر في كتاب حكمة الاشرافين

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : «بل هي عن الخيال»

اي في انما مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس في الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض اتنيا طوعاً و كرها» والطلع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصرية و مطابقتها فانها

غير مجبولة على اطاعته- النفوس و بصايتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسا المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة التنوير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سمرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالي غير طبيعي ولا مادي و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداء التشبيه ولفظ يوجد في كلامه .

قوله : «و هذه الزرقعة» فلا ينافي لطافتها بان يقال اللطيف في الغاية ينبغي ان لا يرى لكن التورية- لا بما فيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «يشاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رايه من ان ادراك الكليات العقلية- بشاهدة العاقلة ارباب الانواع في عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال في هذا السقام يشاهد المجردات و هي قسمان احدهما مجردات هي عنوانان مطابقة للخطاي و عكوس محاكية لارباب الانواع في اوائل الامر و هي الكليات المجردة والاخر مجردات بالقطرة لا بتجريد مجرد و ترمية معر و هي الجبريات المجردة اي ممنوعة الصديق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود ينحو التحول والفساد

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم التسعة»

لا نهاية لها فان كل كلي عقلي لا نهاية لامراده و من مدركات ارباب هذا العالم- الوجود المنبسط على الكليات والجبريات و هو وراء ما لا يتناهي بما لا ينتهي لانه عين الحياة الغير المتناهية و العلم والقدرة والارادة والكلم وغيرها الغير المتناهية .
قوله «وله طبقات كثيرة....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية يفتونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية- باقسامها الثمانية

الربوبية و كلها تحت الرياضيات المنضبطة التي اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهي الذي هي سيد جميع العلوم و افضلها الالهي بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اي يترقى من السير الى الله الى السير في الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقائق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلفا و تحققا .

قوله (س٢٩٩ س١١) :

«مجرى السفة و هو عالم المعاني الجزئية...» فانه بين المعاني الكلية و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشي على الماء والمشي على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل...» هذا منوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلا» وهي غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اي ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعاني وغير مدرك العقل لانه يدرك الكل كالمداواة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا في كتبه كسفر النفس من كتابه الكبير : مفاتيح الغيب في التفسير و نحوهما و نحن ايضا في تعاليمنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك في بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاستغفار الاربعة مباحث في النفس ط ٧٨ هـ في ص٢١٠٢١٢ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم كز ص٧٨

٣- ذكر هذا الصحابي ايضا في تفسيره الشريف على القرآن الكريم في مواضع متفرقة و كما في مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والعماد و قد جعلنا كلامه . و اجبتا هي المناقشة التي اورد عليه الحكيم - المصنف . اعلم انك تعلمه .

«إن الوهم يدرك العداوة مثلاً» وهي معنى كلى عطفى مضاف الى سورة جزئية خيالية كصورة زيد فالوهم ليس الا المعقول المضاعف والوهم ليس الا العقل المقيد . فكتبتنا هناك لو كان كذلك^١ لكانت العداوة نوعاً منحصرًا في الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمة بالنعوس الانسانية وكذا المحبة نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئية وال رغبات الخاصة القائمة بالنعوس بالنسبة الى محبوباتها : معديته كانت او نباتية او حيوانية او انسانية او غيرها وكذا نسبة المنافرة الجزئية بين العداوة الجزئية والمحبة الجزئية ونسبة المعاملة بين عداوة و عداوة حرييتين و نسبة المخالفة بين المحبة الجزئية ومدوحيتها وبين العداوة الجزئية و مذموميتها فان هذه و امثالها معاني جزئية موهومة افراد للنسبة الكلية المعقولة وقس عليها جميع المعاني الاخرى التي لها جزئيات معنوية لا سوربة و ليس بان المحبة لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الاب والام والولد وغيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصية المدركة للوهم ميلادى الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكلية ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اشاعتها اليه وان كانت الاضافات الجزئية ايضا مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة نعم ليس لمدركات الوهم الغالب ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من البيت او من الموت .

١- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع عن الاسفار مفعلاً و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الزبدة مباحثه التنص ط هجران ١٢٨٧ هـ ص ٢١٦ الى

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بأدراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر الشطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية.....» جميع المبادئ المتعارفة و هي القوى الفعلية الجوهرية والعرضية واتقوى الفعلية الفلكية من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية والمبادئ المتعارفة-ملائكة- اذا لو حطت جهتها النورانية مضافا الى الذين هم رعايق الحقائق من الصوريات و اما الملائكة- الذين هم في كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» و لبنا عليهم ما يطمعون» فالارضية- منهم هي النفوس الحكيمة الطبيعية والسموانية- منهم هي الحكيمة- الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه منجد بتجدهما والتكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء يتشعب عليه الفناء و لما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجهه الله الباقي

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحسنة»

الاولى كما في كتابه المبده والمعاد وغيره ان يجعل احدي الخصائص كمال العقل العملى او القوة المحركة الشوقية وبالجملة- القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة العقل لا ان يجعل الجميع مبادئ الاحركات و سيعدل الى ما قلنا في- الاشراف الثالث والمقدر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

دو طورين ولذا لم يكن الحساس والتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فصلين من مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٤، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوي»

والحديث الرباني هو الكلمات العقلية التي هي كلمات الله وخطاباته مع القلوب اذ الكلام لغير النفود و انما جعل اللسان على النفود دليلاً .

قوله (ص ٣٤٤، س ١٥) : «في مقام هورفيا»

اي : مساوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جانب لقا و جابترسا» و هما من مدن عالم المثال^٢ .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولي» اي مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التي هي كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيها الولي و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هوائف و غير ذلك لا رفاق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله فاسخه كانت او غير فاسخه .

قوله (ص ٣٤٢، س ٤) : «وهذا ايضا ممكن»

و كيف لا و من كان للادنام كآلاب الرؤف و للشيوخ المعجزة كآلابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم في النفوس و ارواحهم هي الارواح و هم قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو في صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- و تعلم ان الروايات الواردة في مقام بيان اسباب مدد الطبيعة المثالية صحيحة لا يمكن الاعتماد عليها في الاعتماديات والمعتمد في المقامات معارف البرهانيات ونصوص الكتاب والتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اي اوهام ذوي الامزجة انفسها فالوهم العامي كالخوف عن الميت بميت والوهم شديد التأثير بالتحديد لمن نعيم الوهم في احكامه بخلاف من بخالقه فيها كمن يبيت في المعابر وحده فانه يرفع شدة التأثير القلبي .

قوله (٣٤٤، س ٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية...» استمال لفظ كان اما باعتبار انه يتراعى من المجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبي وحدة حقيقة عليّة .

كيف مدالظل نقش انبياست
كو دليل نور خورشيد خداست
و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقول صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباعتبار التفاوت بينهما كان نزلات الوجود ومعارجه دورية لا استقامية و انصافية واما باعتبار ان الكلام في مطلق النبوة و الا فني نبينا «صلى الله عليه و آله» الذي هو في اعلى مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولي العزم وصاحب مقام «ولي مع الله» وذو السكن والاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون ملكاً مرفوعاً» لمصته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» :
«شيطاني اسلم على يدي»^١ .

قوله : «و بلبه...» اي بطبعه المحوّل لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما .

قوله (٣٤٤، ص ١٦) :

«على وجه التابعية....» أى بحسب الباطن كتابية العقل بالعمل للعقل الفعّال و تأبعية العقل الفعّال لعقل الكل أو الكلام من باب تغليب العلم بالحقائق ليشمل الأحكام الشرعية والآداب و ذلك لأن الأصول لا يقبل التشديد كمسائل إثبات النبوة وما يتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم إظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحداً .

قوله (ص ٣٤٥، س ٦) : «فيهم لرداة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الأمر كقوة طبيعية من عالم الخلق تعمل بالخاصية كالمغناطيس وخامية الوجود فى عالم الأمر أقوى و نهم السقوط لا يلزم أن يكون بخلوره بسل ضيق وجوده و جلوه عظم الجبل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص ٣٤٥، س ١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

أى تعليم الله تعالى أياه عملية الاسماء و خلقه و تحققة بها أو تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لأن آدم ملقب بمعلم السلك كما قال تعالى: «يا آدم ابنهم باسمائهم» .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : «قوله أو فوالله...»

و لذلك يرجحون المعجزات القولية على المعجزات الفعلية و يقولون أن - المعجزات الفعلية توجد عندنا نظائرها كما تشاهد عن أهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم أعلى المعجزات لاشتغاله على المطالب العالي من الالهات .

١- والاحاديث الواردة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) قوله (ص) : أنا و على من نور واحد . كثيرة متقولة

قوله (ص ٣٤، س ٥٤) :

«على الواح النفوس المساوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقتي
المشائية والاشراقية من ان صور الكائنات قبل زوالها في المواد العنصرية اما في النفوس
المنطبعة الفلكية بنحو الجزئية او في عالم المثال المقداري .

قوله : «على سبيل الجراف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل -
الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجراف.

قوله : «على ان الانذارات» بل التنبؤات الصادقة ايضا دائمة على عالم بالجزئيات
وهذا كما ان ادراك الحقائق الكلية وحفظها دال على عالم بالكميات وهو جوهر
فعال عقلا في عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها ولسوازم
حركاتها» . اي آثار حركاتها في هذا العالم لان العلم بالعلّة والمعلوم مستلزم للعلم
بالمعلوم واللازم فلها ضوابط كلية ندركها بمثلها انه كلما كان كذا كان مثل انه
كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا نضجت الوصول الى كل قطة بالنفس
المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها بالكمية والفرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها الفسافية في تلك الصور وهي...» اي لهذه
الصور المادية في عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام النماذج ونظام صورها
الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها
التعاقبية و لهذا تسمى بكتاب السحر والاثبات بل نفوسها المسقية تدرك الكميات
بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة التنبؤات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه التردد بين النفي والاثبات ليكون انبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة اوميا بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولا والاتصال كما يشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العاين اولهما جميعا و ضعف العاين اى الحواس اما بالفطره او بساكتساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى مجراها وان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليته او جزئية فان تثبت كليته المتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليته والجزئية- كما الرؤيا غيبا عن التعبير والا كانت محتاجة اليه كما سيأتي وان تثبت جزئية- ولم يتصرف المتخيلة فيها وشاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير وان تصرفت المتخيلة فاما تصرفت تصرفات وكيهه بدعائها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضا واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمة او صده او شبهه او مناسبه فان النفس اذا فالت العلم حاكته اليقظة بصورة اللبس او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت ونحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه وان كان بالاتصال به وهو اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة وشاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيا سريحا او الهاما صحيحا غير محتاجين الى التأويل كرويا لا يقتصر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة التعبير في الرؤيا وان تصرفت المتخيلة تصرفات مناسبة يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل وان اعتمدت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه المنامات التي هي اشباح الاحلام وقد ذكروا لاشباح الاحلام اسبابا ثلاثة -
 الاول ان ما يدركه الانسان من الحزنيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فحسب
 اليوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدونها بعينها او بما يناسبها والثاني ان
 المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير
 مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكمتها
 بالاشياء الصفراء والبيضاء و من غلب على مزاجه السوداء حاكمتها بالاشياء السود
 والسخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكمتها بالنسوج والشتاء ومن غلب على مزاجه
 الرطوبة حاكمتها بالمياه والامطار ومن هاشطر الثقيلة فبالرياسة في آخر شرح
 حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٣) : «والثاني كما هي العصور عين....»

فيه لغة و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .
 قوله : «فيكون تارة عند السام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الآداب
 والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) : «مر كتحقيق كافي في علوم»

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمعانيات الجزئية المستقبلية» ففي الكلام اشارة
 الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة في انكشاف الحقائق والاسرار
 الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتباعد ارتفاع الحجاب عن قوله : و تارة
 ينفسح اي عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) :

«فتارة» يكتسب الثواب يحصل ونحوه .

قوله (ص ٤٤٥، ص ١) :

«والثاني» أى ما نهجهم نسي حساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بأن الحدس توجه الى المطلوب و ظهر بالحدالواسط دفعة لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظهر بالواسط والالهام ورود البادى المرتبة الاولى والثانية الى المطلوب ثانياً .
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المعيد.....» أى على رهيبة و حقيقته كليهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية» أى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سمه و أحاطه بالعلوم النظرية والعلمية كما قال فيينا صلى الله عليه وآله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيت و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «عشده شديد القوى» فى كسوة صورة صبيحة أصبح اهل زمان النبى (ص) فازلة من الباطن على حسه فانها رفيقة تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية والحقائق العقلية فى اكية الكلمات الفصيحة المليحة المسموعة له النازلة من الباطن فانها رافق الحقائق العلمية فلمشعرة النورين كليهما حفظاً عظيم بل قد يحصل المشاعر النورية الاخرى خطوط عظيمة يدركانها النوربة الصورة الصرفة الا ان المشعرين هما الصلة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٤٤٥، ص ١٠، ١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لا شدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرفاق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

١- لان الصور العلمية والنظرية يرسم فى النفس من عالم العقول والصور رفاق العقل .

اهل البيت^١ .

قوله (ص ٣٥٠، ص ٩) : «فاد انهم وجود العالم صورته.....»

نعتك تقول هذا الكلام نعل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كما مر بل لاصورة للعالم الا بالانسان فتقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية بل في - السلسلة الطولية الصعوديه - كما مر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم معلو^٢ من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى نامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم نعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلي آدم البوعى و قوله : «فاد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اول اعظم افراده ، و لا الفاء للتعقيب الزماني بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كاردادة الانواع الاخرى عند المسائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلمته وعند الاشرقيين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعالة فيما دورها مقتضية للاعلال فيها بثة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحدة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره) : «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لا يزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حادثان» و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١- رفيع الحجب السوالية بين المسلمين و اهل العصمة وهو رمي ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانيان لز بهر تست خلصودوزخ عكس لطف وفهرتست
 لان الانسان اذا اكتسب العلوم والمعارف الايمانية والاخلاق الحميدة صار انواراً و
 جناناً و هي مظاهر النطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية "الظلمانية" والسرابات
 المجازية والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى
 الوجود لاي شيء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته التفعيلية درجات و لفاعليته
 مراتب حتى ان فاعلية القوى المتفارقة والذاتية جسيماً اولاً فاعليه - الله تعالى وثانياً
 فاعليتها في الدنيا والآخرة -

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

« فيتطرق فيها المحو والابتنان » فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة فيها تحو
 ومرتبة اخرى تثبت فيها التغير على سبيل الاتصال و نجد الامثال وهكذا في صورها
 العلمية .



قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

« افلام رتبها دون مرتبة القلم الاعلى » ليس المراد بهذه الافلام الفضول
 العرضية التي في الطبقة المتكافئة ولا النفوس الكلية لان المجرد اثره مجرد فآثارها
 انما هي الكليات العقلية و هذه الصور التي كتبتها هذه الافلام جزئية قدرته فالمراد
 بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتبار ان تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار
 هي الواح المحو والابتنان كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقسام
 وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرية و في هذه الحركة الفاعل والتفاعل والتقابل واحد لان الحركة
 الجوهرية ذاتية والذات لا يعلل والعبول بمعنى الموصوفية يجتمع مع الفاعلية كما
 في مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والتقابل في الحركة في الاعراض

يوجب اختلافهما و هي الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم
الماهيات .

قوله (ص ٣٥٣، س ٣٠٩) : «لا يرتفع ابتداء»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبه التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع
عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الافراد و ايضا علم الله لا يسرد
ولا يبدل .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٤) : «ان لله عبادا مكنونين....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها
الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها
مفهومة مطبوسة محبوبة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك»
يكون فعله فعل الحق تشير الي مورد آخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته و
كرامته الفعليين اوامره و نواهي التكليفية فحبب انهم لا شان لهم الا الامثال وانهم
مؤتمرون باوامره و منزعجون عن مناهيهم لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة
الا عدا كره الله عه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة
في ارادته اذ رفضوا الهوى وامتثلوا اوامره و هي ارادته فترددتهم و بداههم و نحو ذلك
ننسب الى الله تعالى .

فمنها ما هو في القرآن المجيد: «فلما اسعونا انتقمنا منهم» ومنها ما في القدسي:
«ما اردت في شيء [اذا فاعله] كردت في قبض لسمعة المؤمن» و منها : «باموسي
مترضب فلم نعدني» وقد كان احد الفقهاء مريضا ولم يعبه موسى .

١- س ١٢، ص ٥٥ فلما اسعونا انتقمنا منهم فلما فقمناهم اجمعين .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «نقيض ذلك الحاضر....»

هاهنا اشكال و هو : ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؟ انما يجوز على-
على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردد متردد واحد من بنى آدم
لا يحصى فضلا عن تردد كلهم فى عصر واحد او فى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى -
النفس الفلكية اولاً ، ولا يرضى به من له ادنى ارباض بالفلسفة .

والجواب انه : قد قرر ان صور الكائنات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف
وهى عالمة باوضاع اجسامها وهذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم
بالمزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافره مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها
بل فى سورة زيد فيها اولاً ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محصل
لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا سادته او
بالهام او باوضاع اخرى ان زيدا يحصل له التردد فى التمييز للسفر والصورة الخارجية
توافق الصورة العينية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان سورة التردد فى
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده وبالعجلة سورة زيد مع جميع صفاته واحواله
من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية و هذا كما يقال طساعة زيد او
عصيانه فى العلم الازلى و معلوم ان الله تعالى مع موصوفها فى العلم .

قوله (٣٥٤، ص ٤٠٤) : «والملك الموكل بالبحر ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبس والنزع كريم مجيد كعزرائيل وجنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى ان حتمت فى الوجود القضاى ولم يتحقق الوجود-

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .

قوله : «وعلمت بسكينة هذه الاقلام» قد ذكرت منزلتها عند فوله (قدس سره) : «رتبنا دون القلم الاعلى» .

قوله : «فيه اثبات السحر....» لعلك تقول : السحر دثور الصورة و نصر ميمسا و هو عدم ، فكيف يثبت؟ قلت : اثبت باعتبار اسم المدم و رسم المدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالي في الصور المتعاقبة و هناك كلها مخفوطه لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن السحر والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طسها و وجدانه اثباتها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كسبة خزانه- مقولاتنا الكلية....» خزانه- مقولاتنا العقل المعائن ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب انصالتنا .

قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان القلب الانساني....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحودود المشتركة... السبابة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب الصغرى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلبة او موضع قدمه و مد ذراعه وسعة باعه طويل سيمما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلية والعلية...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المسافقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو السنداول على السهم فالنشأية لهما لان لها حقيقة- العلم و هى التعتقل للمقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو ناره» مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

منطقة باخلاق الحق تعالى بل منحقاً به ووجوده ذكر الله لم يشمله شأن عن شأن
والكلام في مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه وآله» فاحد الغاية
عقل الكل^١.

قوله (ص ٣٥٦، س ٣) : «وهكذا حال سفر الله....»

اي ولاته وهداته الكاملين المكملين وهدايتهم هيا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ٣٥٦، س ٥) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل^٢ فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية
«صلى الله عليه وآله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبصهم
يصلون بالاقلام بل بفلسم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو
من يقول : من ورائى فقد رآى الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيراً من التأكيد
حملنا هنا الذكر الحكيم على العنول المفارقة الكلية واللوح المحفوظ على النفوس -
الكلية واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكرى اما بالنسبة الى ما نحبها
فلكونها واجبة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هناك
ذكرى اعلى كما فى النفسى ذاكرونى فى الحلوات اذكركم فى العلوات واذكرونى
فى الملا اذكركم فى الملا الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اي فى السلسلة الطولية الثروية
والعمودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهى مدلول قوله :
فيما مضى وفيما سيقع ، و يؤيد العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان

١- باعتبار وجوده المنقول عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسنه .

الا عجب ما في السلسلة الطويلة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت المركبات الى بساطتها ثم بعد النجوة رأيت التحلية بالنفس النباتية و قواها لرأيت عجائب عقلية فكيف اذا رأيت النفس الحيوانية و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانية فوقها النور الاسفهد الانساني في الصيغة الانسية التي هي السواد الاعظم فحينئذ قضيت آخر العجب .

«خالك و جان پاك، باهم يار شد آدمي اعجوبه اسرار شد وفد سئل عن سياح اي شيء كان اعجب فيها رابت ايام سياحتك؟ قال ثم ار اعجب من نفسي و عجائب تبدو في السلسلة العرضية هي ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية من العجائب العقلية و اما جزئياتها فمعجائب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ - الرئيس «ان الناس يتمجبون من جذب المغناطيس مشغالا من الحديد و يزدهمون لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميته و ميرة و عيونا و هويها و غير ذلك لكونهم اهل الحس» قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكرة في القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين ائمة كثيرا والذاكرات» و قال : «و لذكر الله اكبر» .

قوله (ص ٣٥٩، ص ١٢) : «ولبأ من بولبأه.....»

لان الولاية جنبية اتصال الانسان الكامل بالحق والاعتماد منه والنبوة جنبية التوجه الى الخلق بالاتيان بالادب لهم فكل نبى ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣٦٠، س ٧) : «وتشرق الأرض...»

اي يوم ستشرق النور عنهم فاداهم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تشرق
الموتول و ينفذ فيها نور الله و تشرق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة
وانشق القمر» و تشرق ارض القوالب البرزخية و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح
هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مسحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الاسان الكامل النبوي والولوي
فانه يعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشرته يناسب البشر فيعلمه شديدا
القوى و هو يعلم الودي .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون من قلب حاسر و فصلها ما هو المشعوع
بالمعرفة كما ورد «تكثر ساعة خير من عباد سبعين سنة» و ايضا اول الذين معرفه
الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين في هيكل العبادة» كقرايين الحاج في المنى .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «ويى...»

«ويى لهم اسفارا» و في الشريعة الحسنية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان
كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه اقطاعا عرب
الخلق و اعتصاما بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والشكبير على
كل شرف» يعنى الحج لانه ايضا اقطاع عن الوطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص ٣٦١، س ١٦) : «ثم الانسابه...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن في السلسلة الطولية الصمودية و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفي بحسب الطريقة المرئضية فهي كالنوبة والاقابـ والمحاسبـ والمراقبـ والمروءة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف مشروح في منازل السائرين وقد قيل :

«از در دوست نا بكمبه دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفي في قوله : ثم الانسابية من اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٦) : «ثم انسابه...»

فالشهيرة كالمقاضي والمحل عليك والثقة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ١٦) : «حب الفرد والتعلق...»

«وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٦، ١٧) : «وموجب التفات...»

اي موجب التفات وهي الثلاثة المعروفة بالملك والزوجية والقراية والبعضية ولعل نسخة الاصل كانت موجبات مبان مقاض جميع فمحل بضم الميم لم يجبي او لعل جمع موجب بفتح الميم اي محلل الوجود و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما نحسم من شيء فان لله خسته» الآية والصدقات اي توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والمائل علمين اي طباطب الفيرواني ٢- في جميع النسخ . و موجب التفات في الصمد

والصمد مط ١٢١٤ كتاب ٣٧٩ س ١٤... والمؤلفات والمداشات و فقه الموارث و موجب التفات ..

٣- س ١٤ ي ١٤١ و انما الصدقات س ١٤ ي ٨٨٧ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قبستك عتبت . فنه مكاتب مطلق ومنه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً وآتوهم» من مال الله الذي اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يمسرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم وغيره من الاقارب والايان جميعـ البيّن والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بموضى والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصه . فقال الله تعالى : «للتذين بؤلون» من نساءهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظاهر هو ان يقول لزوجته : «انت على كلهر امي» يريد تحريمها على نفسه فليكن ان اراد موافقتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نساءهم ثم يمودون لما قالوا فاحرير رقبة من قبل» ان يتامسا» واللعان هو الملاءنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لبعيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...».

قوله (ص: ٣٦٤، س: ٩) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفي البيّن السياسة- كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشريعة وبين الملك والسياسة

قوله (ص: ٣٦٥، س: ٥٠٤) :

«تابعه- لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبدأها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة النبوءة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لاصالية
وفد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما»
يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و فذليل له وقتا: با امير المؤمنين لا موقع لهذا.
فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيف وما قدر على الحنوف كلها لاجل هذا .
قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحا نهاية الشريعة اذ علم انها
المود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .
قوله : «هي المعصية الفاعلة» في كثير . من نسخ الشواهد في القضية في المومنين
وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «افعال السياسة حربية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان -
الفعل كليا والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٥، ١٤) : «ولها وحده بالبقية»

هذا نميد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس
حتى يعلم سر اعراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان
كل صفة جسامية او صورة حيثة صعدت الى عالم النفس صارت هيئة قسائية .
قوله (ص ٣٦٨، س ٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض الماديات على الخصوص....» و قد نظم في ابواب

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على أسرارها وحكمها من شاء فليُنظر إليه^١.

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» وفلت في النبراس :

قراءة القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» وفي النبراس :

و خير صوم ليُمير مظهرًا لصمد لا يطعم ربّ العورى

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» وفي النبراس :

كَبَسَ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلال قُبِيًّا أَوَى قَتْلُ الْعِبَالِ

فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ رَهْبَانِيَّة ذُمَّتْ سَوَى الْحَبَّةِ رِبَانِيَّة

عَيْنِ يَسْتَأْتِ بِتَسْلَى وَدَادُهُمْ أَذْنُ غَرٍّ أَذْنُوا فُؤَادُهُمْ

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) : تحقيق كتاب ميرزا محمد باقر

«واما الزكوة» وفي النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة مما وزقنا يَنْفِقُونَ شاملة

عاملك زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى اولو الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من النماينة» وهؤلاء النماينة هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اتل»

١- هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الملهرائى رحمه...

الصدقات للفقراء والساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل^١ .

قوله : «وفي النعود ربه» أي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران . ربع عشرة نصف دينار وهو زكوة النصاب الاول في الفضة ما يادهم وعشره عشرون درهماً و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حصة عليه اما بذل التهبة فلا تطلق من الورثاق و خروج من التبيد الى الاملاق .

از وجود ميگریم در عدم در عدم من شامهم و صاحب علم
على انه كما قيل :

بسالروح طلبت و سلمه جسا و بنى الروح لنا
فها من عندك شيء و اما الكمال فيكما قيل :

بس تفاخر مكن كه انتم عشره گندمت كز دست و مالمت مار
و في الحديث القدسي «اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في نالقتها» و اما الاهل والتسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهن فما لهن و فاء ربح الصبا و عنودهن سواء»
و اما الولد فقال الله تعالى : «انا اموالكم و اولادكم فتنة و الله عنده اجر»

عظيم .

قوله : «بدواعي هذه القوى الثلاث» أي قوتي الشهوة والغضب وقوة الوهم و
اشار الى الوهم بقوله : «وجنود إبليس»^١ .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «إن قوام الممكن»

أي الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تنوعاً وجودياً
بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم
لان حيث ذاتها حيثية عدم لا^٢ بقاء عن الوجود والعدم ، فلا نسخية لها معه و قوله : و
قوام النفس اشارة الى حفظ الرائب والى ان في النفس المجردة القدسية و في-
المعل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو^٣ . فمعرفة الوجودات الحقيقية بمعوماتها-
الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال علي «عليه السلام» : «معرفة
بالنورانية معرفة الله» .

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «ما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبودية» جوهرة كنهها الربوبية» فان العبد-
الحقيقي لا يملك شيئاً لا الوجود ولا^٤ صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر في الفقه:
ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما في العبد لمولاه ؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى في ذاته سوى سريع ذاته فهو بذاته علّة ومقوم فمعرفة المتقوم
بوجه النورانية معرفة المقوم .

١- كما قال ارسطو : ماهو و لم هو في المجردات واحد

٢- س ٢٦، ٢٧، سورة الشعراء : و جنود إبليس اجمعون .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «إي ليكونوا لي عبيداً»

إشارة إلى وجه تسمير المفسرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعسرفون» بأن روح - العبادة هو العبودية والعابد الحقيقي لابد أن يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد أن يكون مرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقي إلى مقام النخلق بأخلاقه و من مقام النخلق إلى مقام النحن وهذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٥) : «والحركة لا يكون إلا في زمان»

حتى الانفصالات في الكليات فإن الفكر معرف بحركة من المطالب إلى المبادئ و من المبادئ إلى المطالب فلا بدّ من زمان لبقاء المحبوا حتى يحصل الاستكمال .

قوله (ص ٣٧٣، س ٥) : «فاحصل الاعمال»

إي اسم من القلبية واللسانية والاركانية : فإن الايمان والتصديق بالمذكورات كدخل في حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسوتها الكمر والعقلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل

قوله (ص ٣٧٣، س ١٢) :

«فما يحفظ به الحيوة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبه : ما يحفظ به المعرفة على النفوس و ما يحفظ به مواقع المعرفة و هو ما يحفظ به الحيوة على الابدان و ما يحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٦) :

«ما يندب باب معرفة الله تعالى» و منه سد باب الذكر والفكر كسد طرق التكليم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٣، س ٩) : «الام من مكر الله»

كما في فاعل الخبرات و عامل الحسنات و في التعيين بالشعم الاستدراجية

والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكبائر الآيس من روح الله .

قوله (ص ٣٧٤، س ٢) : «النفوس»

انما سمي بهذا؟ لانه اذا حلف كذبا بالابطال حق الغير غس اليدين صاحبه في البحر المسحور من جهنم .

قوله (ص ٣٧٥، س ١١) : «كائن مائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى نسبة موجود بساين عن الماهية فضلا عن المنعكف فضلا عن المحل .

قوله (ص ٣٧٦، س ٢) : «مجردة عن السيات»

التي هي محض القشر ، و ايضا مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعل النسبة تغلب عليها في كلامه (فدس سره)

قوله (ص ٣٧٦، س ٩) : «ومن كان مقبلا.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رامات شرعية للنفوس وحكمة الاشراف مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيما حقيقيا و ايضا لم يكن حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها الا الحكمة الخلقية والسياسة والمزاينة ولهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار اد فيها فصلته اهل الشريعة غيبة و باطنها الحكمة الالهية و التالهيته بل قرر ان نفس العمل ايضا حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفزار و درست کردار» .

قوله (ص ٣٧٧، س ٢٠١) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى ، و ينبت في روعي»^١ معاني اخرى احدها : انه رأى في دانه سعة و حيطة وجودية بتوسيع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سننه كما قال : «آدم ومن

١- والظاهر انه سقطت في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان ههنا.....

دونه نحت لوانى يوم اقيامة» وقال : «لو كان موسى حيثما وسعه الا انباى» بل
فى وصيه «وان من شيعة^١ لابراهيم» وثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطسوية
لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمح لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبادة ان
فرقة» فالاول مطلق وهذا بحسب الطول .

و ثانيا : ان يكون طريق اهل الاشراق المائلين بالادوار والاكوار ففى هذه
الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد ورد وجوب تكرار نقوش النفوس
والاوضاع عندهم اعى اوضاع دورة الثواب .

قوله (ص ٣٧٧، س ٤) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هى مى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «وما الاولياء...»

الحاصل : ان الشريعة التشريعية انطبقت و اما الترفيقية فكل من هؤلاء الطوائف
الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٤، ١٥) : «ان فى امنى.....»

اي مكتملين بكلام الملك ؟ محدثين بحدِيثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن
رفيقه بل محدثين بنقل خاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «امعان الهيان»

اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم

١- لان خاتم الولاية المطلقة المعصومة هو الهدى الموعود فى آخر الزمان و هو محمد مع محمد بنحسب باطن
مقام الولاية و به يقتضى عيسى (ع) الذى كان خاتمه و لايتا العامة و قد اشهدوا السلام فى شرعنا على المظلم
القميصى .

فوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» إشارة الى انه لا يتشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه في آخر الزمان مقتدى عيسى (عليه السلام) : «بهديهم» اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل ما لنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم ؟



١- قد قررنا في محطه ان الهدى الموعود في آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختماته الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- ص ٩١ ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه المندقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله العظيم من شهر ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المستنوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا العاطن في جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلي في مراتب الالهية نسر الشوس و انيس النوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوي الاصفهاني عر الله عنه و عن والده الحمد لله اولاً و آخرأ و لمانكر سمدنا و دالما والسلام على نبينا محمد وآله طاهرا و باطنا .

نام‌های اشخاصی که در مقدمه ذکر شده‌اند

۹۰ ۴۸۶ ۴۲۲ ۴۲۲ ابن معاذی شافعی: ۶۲۲ ۴۱۳۱ ۴۱۲۰ ۴۱۰ ۴۸۱۳۲۳۲۸
 میرزا آقاخان نوری ۱۸۸ ۴۱۲ ۴۱۲ ۴۱۲ ۴۱۲ ۴۱۲
 ملا اسماعیل خواف: ۱۶۰ ۴۱۰۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 ملا اسماعیل میان آبادی ۱۵۵ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 میرزا ابوالحسن رموی: ۱۵۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 امام ربیع الدین ابوالفضل عراقی ۱۸۸-۱۶۶ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 * * *
 محمدشیر: ۴۰ ۴۷۱ ۴۲۶ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲
 * * *
 آقا میرزا محمدحسین امیر کبیر: ۱۲۰ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶
 در دوران اخیر: ۱۲۰ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶ ۴۲۶
 * * *
 استاد جلال الدین همای: ۱۷-۱۶-۱۵-۱۴-۱۳-۱۲-۱۱-۱۰-۹-۸-۷-۶-۵-۴-۳-۲-۱
 چوچولستانی: ۴۰ ۴۰ ۴۰ ۴۰ ۴۰ ۴۰
 آقا جمال طواسرکی: ۶۷-۶۱ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲
 میرزا جهان بخش متکلم: ۱۲۶-۱۲۶ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲
 جهانگیر خان قشقلی: ۱۲۶-۱۲۶ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲ ۴۲۲
 * * *
 حاج میرزا حبیب وشنی: ۱۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 حاج میرزا حبیب خراسانی: ۱۱۵-۱۱۵ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 آقا میرزا سید حسین طالقانی: ۱۱۶ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 ۱۲۱ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰
 لقب و رتبه: ۱۲۷ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰ ۴۱۰

ماخذ متن و تطبیقات

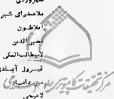
نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اتولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اتولوجیا	اسلامی	
اسفار اربعه	ملاصدراى شیرازی	طهران
احیاء العلوم	اسرائیلی	قاهره
اسرار الایات	ملاصدراى شیرازی	طهران
اسطر اربعه	آقا میرزا حسن موری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمد مصطفی قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	میرزا تقی خانی	قاهره
اشعه اللمعات	جیانی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخ الطوسی سعدی عفی و چابی	طهران
الانجیل		
احوال الصفا		قاهره
امور چلیه	آخوند ملاصدرا ربوری	طهران
بخار الانوار	ملاصدرا مجلسی	طهران
مدایع الحکم	آقا علی حکیم	طهران
نجم الدلائل	میرزا آقاسی خانی	طهران
مفسر قرآن	ملاصدراى شیرازی	طهران
تساویات	عبدالرزاق کشانی	حیدرآباد دکن
کتاب الموراث	عبدالرزاق کشانی	حیدرآباد دکن
مفسر سوره حمید	صدرالدین بنویسری	حیدرآباد دکن
نهجیدات	صالح المصطفی	طهران (انتشارات دانشگاه)
نثر دلائلیه	شیخ عطار	طهران
التصرف	کسلافسکی	قاهره
تطبیقات بر شفا	ملاصدراى شیرازی	طهران
الطبقات	ابن سینا	طهران



مرکز تحقیقات و پژوهش

کتاب الوحد	شعنا الصدوق	طبرستان و جاپ طبران
طبقات بر حکماء الانراق	ملاصدرا شیرازی	طهران
طبقات بر شرح مفتاح	الاستاذ آقا میرزا علی محمد رشیدی	طهران
طبقات بر مسموع	الاستاذ آقا میرزا عباس رشیدی	طهران
طبقات بر مسموع محب الدین	الاستاذ ابو العلاء معینی	قاهره
طبقات بر تجرید اقدم و جدید واجد	علامه دوانی	طهران
طبقات بر تجرید	میرزا محمد رفیع دشتکی	طهران
طبقات بر تجرید	علامه حیری	طهران
طبقات بر تجرید	شیخ الاسلام منصور	طهران
طبقات بر تجرید	قبر الدین سمانی	طهران
عصر الکبیر	امام فخر	قاهره
چلوات	میر داماد	طهران
حقایق	اشقی	طهران
حکماء المشرقیه	امین سینا	طهران
حکماء الانراق	شیخ مفید	اسکوی ایران و فرانسه
حکماء المصنوعه	ناصر سید	طهران
دیوان اشعار	شمالی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال الدین	طهران، میروخان
رسائل فلسفی	ملاصدرا شیرازی	طهران
رسائل الذهبیه	فیثالورث	
رسائل التبیرون	ابن سینا	طهران
رسائل الفشریه	ابو العباس تفسیری	قاهره
رسائل الاسعویه	ابن سینا	قاهره
رسائل المعنوی بها	نراقی	
رسائل الحقایق	میر الدین	طهران
شرح مفصل القرآن	عبد الرزاق کشی، عبد الدین نسائی طبران، حنفی	طهران
شرح نهج البلاغه	ابن عرب	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سیرداری	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

شرح هبوط	نیمیری، نورانی، چلبی، عیضا، لوزانی، کاشی، قولوبی
شرح عرف	مسلمی، محلی
شرح معانی	ملاصدرای شیرازی
شرح منظومه	سیرواری
شرح اشارات	ایمام غلامه خواجیه، صبر الدین طوسی
نفسا	طهران، قاهره
شرح حکمه الانساق	طهران
شرح تائیه ابن فارسی	طهران
شرح اصول کافی	طهران
شرح بحیثه العیون	طهران، قاهره
شرح جبرید	طهران
شرح خیانتی	طهران
شرح نجید	طهران
شرح تصدیق	طهران
طبعاتوس	طهران
اقصواف والمعارف	طهران
الفرشیه	طهران
فیلان	طهران
فتوحات مکه	طهران
فوائد الکتاب	طهران
فایوس الملهه	طهران
فیسان	طهران
گوهرو مراد	طهران
مبینه و معاد	طهران
مبینه و معاد	طهران
مفاتیح الغیب	طهران
مضامین الاخبار	طهران
کتاب التجاره	طهران
لمعات الهیه	طهران



al-Shawâhid al-rubûbiyah

(DIVINE WITNESSES)

by

Şadr al-dîn Shirâzî
(Mullâ Şadrâ)

With the Complete Glosses of
Hâjji Mullâ Hâdi Sabziwârî

Edited with Introduction and Notes

by

Seyyed Jalâl al-Din Âshtiyâni
Professor of the Faculty of Theology

کتابخانه کتب خطی و چاپی



Mashed University Press

